

**T.C.
FATİH SULTAN MEHMET VAKIF ÜNİVERSİTESİ
MEDENİYETLER İTTİFAKI ENSTİTÜSÜ
MEDENİYET ARAŞTIRMALARI ANABİLİM DALI**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

**EDEP VE MEDENİLİK
FETİH VEYA TERBİYE OLARAK
MEDENİYET**

MİCAH AARON HUGHES

110401017

**TEZ DANIŞMANI
Prof. Dr. RECEP ŞENTÜRK
Prof. Dr. BRUCE LAWRENCE**

İSTANBUL 2014

**T.C.
FATİH SULTAN MEHMET VAKIF ÜNİVERSİTESİ
MEDENİYETLER İTTİFAKI ENSTİTÜSÜ
MEDENİYET ARAŞTIRMALARI ANABİLİM DALI**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

EDEP ve MEDENİLİK:

MİCAH AARON HUGHES

110401017

**Enstitü Anabilim Dalı: Medeniyet Araştırmaları
Enstitü Bilim Dalı: Medeniyet Araştırmaları**

Bu tez/...../ 2014 tarihinde aşağıdaki jüri tarafından Oybirliği /Oyçokluğu ile kabul edilmiştir.

Jüri Başkanı

Jüri Üyesi

Jüri Üyesi

Jüri Üyesi

Jüri Üyesi

BEYAN

Bu tezin yazılmasında bilimsel ahlak kurallarına uyulduğunu, başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda bilimsel normlara uygun olarak atıfta bulunulduğunu, kullanılan verilerde herhangi bir tahrifat yapılmadığını, tezin herhangi bir kısmının bu üniversite veya başka bir üniversitedeki başka bir tez çalışması olarak sunulmadığını beyan ederim.

Micah Aaron HUGHES

ÖZET

EDEP VE MEDENİLİK FETİH VEYA TERBİYE OLARAK MEDENİYET

Micah Aaron Hughes

Bu tez "edeb" kavramının mahiyetini ve İslam Medeniyeti içindeki yerini araştırmak amacıyla kaleme alınmıştır. "Edep" kavramı uygun davranış ve görgü kurallarından edebiyata kadar uzanan bir anlam tarihine sahiptir. Bu tezde "edeb" kavramı ve "medenîlik" kavramı arasında karşılaştırmalar yapılarak ve bunların Avrupa tarihindeki yeri göz önünde bulundurularak bu konudaki pek çok uygulama ciddi bir şekilde ele alınmaktadır. "Edeb", "medenîlik" ve "medeniyet" kavramlarının akademik dilde ve günlük hayatta kullanımı açısından benzerlik ve farklılıklara dikkat çekilerek; bu kavramlar klasik dönem, modern dönem ve günümüz anlatımlarındaki gelişimi etrafında ele alınmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Edeb, Medenîlik, Medeniyet, Gelenek, Tercüme

ABSTRACT

ADAB AND CIVILITY CIVILIZATION AS CONQUEST OR AS CULTIVATION

Micah Aaron Hughes

This thesis is an investigation into the concept of *adab* and its place in Islamic Civilization. *Adab*, like civility in Europe, has a long history of referring to notions of proper behavior and etiquette, as well as to connotations of literary production and style. While taking into account the many regional applications of *adab*, this thesis pursues them in a comparative manner in relation to *civility* and its place in Western European Civilization. Classical, modern, and contemporary expressions of *adab* are considered alongside the development of the term *civility* and *civilization* in Euro-American thought. The outcome provides a new appreciation for the difference and the similarities of these terms in their ordinary as well as scholarly usages.

Anahtar Kavramlar: *Adab* (Edep), Civility, Civilization, Tradition, and Translation.

ÖNSÖZ

Bu tez bana “edep” kavramının ancak tarihî ve günümüz anlatımı bağlamında ele alınarak değerinin tam olarak keşfedileceğini gösteren insanlar sayesinde böyle geniş bir forma kavuştu. Eğer Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi Medeniyetler İttifakı Enstitüsü olmasaydı bu kazanımların hiçbirisi mümkün olmazdı. Bu çalışmamda bana destek ve cesaret veren, kıymetli zamanlarını ayıran ve bir yabancı öğrenci olarak benden hiçbir yardımı esirgemeyen enstitü çalışanları Ercüment Asil, Yrd. Doç. Dr. Nagihan Haliloğlu ve Vahdettin Işık’a minnettarım.

Saygıdeğer danışmanlarım Prof. Dr. Bruce B. Lawrence ve Prof. Dr. Recep Şentürk başlangıcından bitişine kadar her kademedede çok faydalı tavsiyeleri ve yönlendirmeleriyle tezime müdahil oldular. Özellikle Prof. Dr. Bruce Lawrence pek çok vaktini tezin detaylarını tartışmak için bana ayırdı. Bu tartışmalarda bana yönelttiği provokatif sorular “edep” ve medeniyet ilişkisinin farklı vechelerini görmemde en büyük etkidir. Bununla birlikte, akademik anlamıyla “edep” ve onun gündelik hayattaki karşılıklarını ve misallerini de anlamamda çok büyük yardımları dokunmuştur. Prof. Dr. Recep Şentürk İstanbul’a ayak bastığım ilk günden bu yana her konuda bana rehberlik etmiştir. Kendisine bütün yardımlarından dolayı müteşekkirim. Aynı zamanda Prof. Dr. Erol Özvar’a tez sürecimin ancak son zamanlarında kendisiyle tanışmama rağmen bu kısa zamanda benimle çok değerli bilgiler paylaşmasından dolayı teşekkür ederim.

Yakın arkadaşlarım ve sırdaşlarım Abdülbaki Keskin, Haris Toprak ve Yasmina Chergui hiçbir karşılık beklemeden gerek telefonla gerekse mail yoluyla her soruyu

cevaplandırmamda ve her sorunu çözmemde büyük katkılar sundular. Owais Khan, Abdurrahman Mihirig ve Niaz Ahmad ile kurduğumuz derin dostluk ve saatler süren konuşmalarımız olmasaydı bu tez ortaya çıkmazdı. Kendilerine teşekkürlerimi sunarım. Aynı şekilde Abbas Barzegar’a beni İslamî ilimler çalışmalarına yönelttiği ve Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi’ni kazanmamda verdiği destek için ayrıca teşekkür ederim.

Son olarak, aileme teşekkür etmeliyim. Bedenen uzakta olmaları sebebiyle bana ve eşime çok fazla vakit ayıramamalarına rağmen destekleri, sevgileri ve şefkatleriyle kalben bize çok yakındılar. Şunu samimiyetle söylemeliyim ki onlar benim varlık sebebim.

Tez sürecinde karşılaşılan zorluklara benden daha fazla tahammül eden tek kişi ise elbette sevgili eşim Stephanie olmalıdır. En başta bana tahammül gösteren, üzerime titreyen ve diğer herkesten daha fazla beni destekleyen kişi bizzat O’dur. Umarım bu tezi en önce O tatmin edici bulur -ki öyleyse bunun en büyük sebebi yine onun sevgisi ve desteğidir.

Bu tezin içinde kıymeti haiz ne varsa burada ismi belirtilmiş olsun ya da olmasın son üç yıl içerisinde tanıştığım ve bana vakit ayıran insanlara aittir. Bununla birlikte her türlü hatanın tek sahibi ve sorumlusu ise yalnızca ve bizzat benim.

İÇİNDEKİLER

BEYAN.....	iii
ÖZET.....	iv
ABSTRACT.....	v
ÖNSÖZ.....	vi
İÇİNDEKİLER.....	viii
GİRİŞ.....	1
BİRİNCİ BÖLÜM: <i>Edeb</i> ve <i>Edeb'in</i> Tanımı Problemi.....	10
1. Giriş.....	10
2. <i>Edep</i> ve Gelenek.....	12
3. <i>Edep</i> : Bir Tanıma Doğru.....	15
4. Modernite Potası: Değişimler ve Tercüme.....	21
İKİNCİ BÖLÜM: <i>Edep</i> ve Medeniyet.....	24
1. Giriş.....	24
2. Meta-kavramlar.....	25
a. Medeniyetler.....	25
b. Aşknlık.....	28
c. Modernite.....	32
3. <i>Edeb</i> ve Medenilik veya Medeniyeti yeniden düşünmek.....	36
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM: <i>Edeb</i> ve Medenilik.....	42

1. Giriş.....	42
2. Norbert Elias'ın Medeniyeti.....	45
3. Medenileşme/Uygarlık Süreci.....	48
a. Medenilik.....	51
b. Siyaset.....	53
c. Disiplin.....	59
4. Bir medenilik türü olarak <i>edep</i> ?.....	61
5. Medenilik ve <i>Edeb arasında</i> Ahmet Mithat.....	62
6. Bir Türün Dönüşümü.....	65
7. <i>Edeb</i> ve Ahlak.....	67
 DÖRDÜNCÜ BÖLÜM: Edebin Çağdaş İfadeleri.....	70
 1. Giriş.....	70
2. Ali Allawi ve Kriz.....	71
3. Naquib al-Attas: <i>Edeb</i> , Bilgi ve Adalet.....	73
4. <i>İlim, Amel, Edeb</i>	77
5. <i>Edebin</i> Kaybedilmesi.....	82
6. Kaybın ve Krizin Ötesinde <i>Edep</i>	83
 SONUÇ.....	87
 KAYNAKÇA.....	91

GİRİŞ

Bu tez, İslam medeniyetinde "edeb" ve onun Batı Avrupa konteksinde ortaya çıkan "civility" (medenilik) ve "civilization" (medeniyet) kavramlarıyla ilişkisine dair bir incelemedir. Bu tezde de savunulduğu gibi, *edeb* birden çok şey ifade etmesi ve geniş bir anlam yelpazesine sahip olması nedeniyle İslam kültürü dışındaki kültürlerle tercüme edilmesi zor olan bir kelimedir. "Civility" (medenilik), ya da etiquette (adabı muaşeret) kavramları Batı dünyasında *edeb* kavramına en çok benzeyen kavramlar olarak düşünülür. Bunun nedeni "civility"nin (medenilik), *edeb* gibi ideal olana yaklaşmasıyla ilgilidir. Siyaset dünyasının dışında nadiren ideallerin varlığından söz edilebilir. Bunu duyan çoğu kişi şaşıracaktır ama "civility" (medenilik) modern Avrupa'da en çok kullanılan siyasi kavramlardan biri olabilir. *Edeb* aynı şekilde bir çok anlamda bir siyasi kavramdır, ancak "civility" (medenilik) den çok daha farklı bir kökene aittir ve dolayısıyla çok farklı bir tarihi gelişime sahiptir.

Edeb'in tarihi bir tanımını vermeden önce, *edeb* kavramının sosyal alanda nasıl işlediğini ve de bu çalışmanın konusunun niye *edeb* seçildiğini anlamakta yararlı olacak bir anekdot aktarmak istiyorum. İstanbul metropolünü örneğinde, her yerde etik bir polemik şeklinde çalışan, insanları modernitede ahlaki bir yaşam sürmek için gerekli görülen bir toplumsal değerler bilincine geri çağıran *edeb*ten izler görülebilir. Bu durumda *edep* toplumsal bir eleştiri aracı olarak ortaya çıkar, ancak sadece kibar olmaya veya medeni davranmaya yapılan boş bir çağrıdan daha çok şey ifade eder. Bunu daha da açmak gerekirse:

Bir öğleden sonra kütüphaneden otobüs durağına giderken, bazı tasarım markaların reklamlarını yapan kadın modellerin önünden geçtim. Bu modeller genelde olduğu gibi açık/dekolte elbiseler giyiyordu. İstanbul'un her yerinde bu türden reklamlara rastlayabilirsiniz; sokak tabelalarında, otobüs duraklarında, televizyonda ve de sinema salonlarında. Bahsettiğim reklam ise otobüs duraklarında otobüs bekleyen yolcuları koruyan çatının duvarlarının üzerindeki reklam panolarında yer alıyordu. Otobüs durağına yaklaşırken reklam panosunun üzerine, reklamdaki uygunsuz yerleri kapatmaya yönelik çıkartmalar yapıştırıldığını farkettim. Reklamın yanına iyice yaklaştığımda yumruk büyüklüğündeki bu sarı çıkartmaların üzerinde bir şeyler yazdığını farkettim. Çıkartmanın bu sansüre karşı çıkma niyetiyle çıkartılmaya çalışıldığı ancak başarılı olunamadığı belliydi. Yuvarlak, sarı çıkartmanın üzerinde "Edep Ya Hu!" yazılıydı. "Edep Ya Hu!" ifadesi Osmanlı dönemine ait her cami, *tekke* (Sufilerin yaşam ve eğitim mekanı) veya *semahane* (Mevlevi Sufi tarikatının semazenlerinin sema gösterilerini yapmak için kullandıkları mekan) bulunurdu. Tercümesi zor olan "Edep Ya Hu!" ifadesi bir nevi dua/zikir ifadesidir, dervişlerin (müritleri) veya tarikata yeni katılanların Allah'a ve din büyüklerine saygı ve hürmet göstererek uygun davranışlarda bulunması için uyarılmasıdır. Dünyalık işler arasında/dünyanın oyalayıcılığı arasında Allah'ı hatırlamak ve onun huzurundaymışçasına davranmak için yapılan bir dua/ikazdır.

Bu çıkartmada beni çarpan şey kadın bedeninin aşırı cinselleştirilmesi ve ticarileştirilmesini sansür etmeye yönelik çaba değil, bu eylemin kendisinin bir tür toplumsal davet/çağrı yerine geçmesiydi. Bu küçük çıkartmayı otobüs durağındaki

reklam panosuna yapıştıran kişilerin isteklerini veya amaçlarını bilmiyoruz. Ayrıca, yaptıklarının seküler veya dini ahlaki ve etik değerlerin çatışma içinde olduğu bir çağda basit bir sansür çağrısı olup olmadığına da bilemeyiz. Ancak, bu toplumsal fiilin *işsel* eleştirinin "muğber tarafın yurttaşlarını belirli bir ahlaki dürtüye geri çağırdığı" bir şekli olduğuna¹ dair bir okuma sunabiliriz. Burada "Edep Ya Hu!" ifadesi kendisini, ahlaklı (ahlakı görünür olan) bir insana yakışan davranışlarda bulunmaya yönelik bir hatırlatıcı olarak işleyen bir teolojik-sosyal eleştiri biçimi olarak sunar. Bu tür bir argümanın, ziyadesiyle modernleşmiş, görünüşte seküler bir çevrede ikna edici bulunup bulunmaması onun toplumsal bir eleştiri biçimi olması planlanan amacının muhtemel gücünü değersizleştirmez.

İlk defa bu olayda *edeb* gibi bir fikrin gerçek, doğrudan etkileriyle karşılaşmıştım. Yaşadığım deneyim üzerine tefekkür ettiğimde, "civility"(medenilik) ya da "etiquette" (adabı muaşeret) terimlerinin "Edep Ya Hu!" bağlamındaki *adab* kavramının tercümesinde yeterli olmayacağını farkettim. Batı dünyasında, *edep* terimi gibi, insanları hem teolojik hem de toplumsal kurallara çağırmada bu kadar etkili ve bu kadar geniş kullanıma sahip olan sayılı kelime var. Dolayısıyla, yaşadığım tecrübeyi de göz önünde bulundurarak bu üç kavramı, *adab*, civility (medenilik), ve civilization (medeniyet) -nerede birbirlerini ahenkle yansıttıkları, aynı zamanda birbiriyle temas ettiklerini, birbirlerini törpülediklerini ve ihtilaf oluşturdıklarını bulmak umuduyla araştırmaya başladım. Her bir kavramın tarihsel gelişimi, hikayelerini anlamanın merkezini oluşturduğu kadar sadece yazılı metinlerde değil yaşanmış, tarihsel

¹ İşsel ve sorumlu eleştiriye dair daha geniş bilgi için bkz, Asad, *Genealogies of Religion*, s. 188 dn. 2.

kontekslere de tercüme edilebilirliklerini anlamının da merkezindedir. Bu tez de bu kavramların nasıl oluştuğunu, ve bizim bu kavramların arasında nasıl yaşadığımızı, hareket ettiğimizi ve mevcudiyetimizi sürdürdüğümüzü anlama girişimidir.

İkincil kaynakları tezin içerisinde bilimsel bir yolla ve geniş şekilde kullanmaya çalıştım. Edep ve medenilik kavramlarının yalnızca kelime anlamlarını ele almakla beraber onların tarihi süreklilik içerisinde yer aldıkları “büyük resim”in teorik konumuna da yer verdim. Bununla birlikte bu terimlerin medeniyetin gelişimi içerisinde kavramsal olarak yükseliş ve yayılışının tarihi serencamına dikkat çektim. Bu tezde entelektüel tarih geleneğinde sıkça görülen duyusal olana yer vermeme yanlışlığından kaçınarak edep ve medenilik kavramlarını duyusal geri planıyla birlikte ele alıp Charles Taylor’ın toplumsal bilinçaltı² dediği kavram bağlamında değerlendirdim. Bu toplumsal bilinçaltı aslında özneler, kurumlar ve toplumsal uygulamaların altında saklı metafizik bir olgudur. Bir anlama kavuşmak için saklı bulunduğu yerden dışarıya çıkmasına gerek olmayan bu olgu bulunduğu yerde de kendi anlamına kavuşur ve oradan toplumsal hayatı etkiler. Medeniyetlerin işlerliği, ontolojik ve epistemolojik yapısını inşa etmesi bu toplumsal bilinçaltına bağlıdır. Bu toplumsal bilinçaltı idelojiden farklı olarak bir dünya görüşü olarak ileri sürülemez fakat söylem ve pratiği bir araya getirir.

Ek olarak, Batı medeniyeti kavramına yönelik yapıbozumcu bir yaklaşım üzerine dayanmaktadır. Medeniyetin medenilik içindeki erken kökenlerini izleme hususunda, Müslüman ve Batı medeniyetlerinin muhtelif temel taşlarını vurgulamak için soybilimi metodu kullanılmıştır. Kısacası, medenilik mefhumu olmaksızın bir Batı medeniyeti yok

² Social imaginary

iken aynı şey Müslüman medeniyeti için de söylenebilir mi? Talal Asad'ın antropoloji alanındaki etkili çalışmaları ve Marshall Hodgson'ın dünya tarihi ve Müslüman medeniyeti yaklaşımı üzerinden hareketle iki tümüyle farklı kutup ortaya çıkmaktadır. Bir yandan, Asad Batı medeniyetinin gelişmesinde dışlamanın siyasi uygulamalarının inşası üzerine (ele geçirme olarak medeniyet) soybilimci bir araştırma sunmaktadır. Öte yandan Hodgson Müslüman medeniyetinin geç antik ve erken modern dünyanın ortaya çıkmasındaki rolüne odaklanarak dünya tarihine yeniden inşacı bir yaklaşım (geliştirme olarak medeniyet) önermektedir. Ele geçirme olarak medeniyet ve geliştirme olarak medeniyet şeklindeki bu iki kutup bu tezde kullanılan teorik bakışları devamlı olarak dengelemektedir. Bugünün politik ikliminde bu iki kutbu akılda tutmak alternatif modernite anlayışları sunabilmek açısından gereklidir.

İlim-ahlak-adap üçlüsü Müslüman medeniyetine yaklaşımımın temelini tesis ederken, farklı etkilere sahip olsa da medenilik-medeniyet-ilerleme Batı bağlamındaki benzer gelişmelere temel olarak alınmıştır. Her ne kadar bu kavramlar birbirlerini doğrudan karşılamasa da bu çalışmanın amacı her birini kendi medeniyetlerinin gelişmeleri çerçevesinde değerlendirmektir. İlim-ahlak-adap ve medenilik-medeniyet-ilerleme arasındaki bu ayrışma, örneğin adap ve medenilik kavramları arasında bir bağ kurmaya çalışan medeniyetsel gelişme anlayışımızda daha ileri bir açıklık sağlamak içindir. Bu bağ kurma durumu, birbirinden farklı süreçleri karşılaştırmayı daha kolaylaştırıp iki kavramın gelişimindeki farklılıkların üzerini örttüğü ve tutarlı olmayan uygulamaları tarihdışı bir şekilde bir araya getirdiği için tehlikelidir. Burada Marshal

Hodgson, Talal Asad, Norbert Elias ve özellikle de R.G. Collingwood gibi isimlerin etkisi çok önemlidir.

Birinci bölüm adap kavramını merkeze alarak başlamaktadır ve adabın basit/tek bir anlama indirgenemeyeceğini göstermek için onun muhtelif tarihi bağlamlarına işaret etmektedir. Adap, onları doğru uygulama, talim ve somutlaşmaya bağlayarak birçok farklı etik, edebi ve siyasi durumda işlev görmektedir. Etimolojik kökenlerini takip ettikten sonra, bu bölüm adap kavramını, bireyi eğilim, davranış ve istekleri doğrultusunda içinde yaşadığı toplumda konumlandırıran normatif bir kavram olarak anlamaya çalışır. Adap burada bireyi bir sosyal hayvan olarak gösteren öznelerarası etik bir araç olarak ortaya konmuştur.

İkinci bölüm medeniyet kavramının tarihini analiz etmektedir. Bölüm kavramın kökenlerini medenilik (*civility*) ve şehirlilik/medinelilik (*civilitas*) kavramları çerçevesinde takip eder. Böylece medeniyetin şehirlerde nasıl ortaya çıktığını ifade ederek, onu yalnızca kültürün tarihsel bir parçası olarak değil aynı zamanda yerleşik insanlara doğru toplumsallık mefhumunu telkin ederek, düzeni sağlamaya yetkin kurumlar inşa ederek, kültürel ve dilsel ayrılıkları sentezleyerek ve servet, teknoloji ve güç elde ederek onları medenileştirmeyi amaçlayan normatif bir süreç olarak tanımlar. Medeniyetin bugünkü kullanımı daha önceki ve alternatif medeniyet tanımlamalarının, Marshall Hodgson'ın "Büyük Batı Dönüşümü" adını verdiği siyasi projenin altına girdikten sonra ortadan kaybolduğunu göstermek için kullanılan bir Batı aracı olduğu gerekçesiyle eleştirilmektedir. Bu yüzden medeniyetlerin sosyolojisi, Karl Jaspers'ın

“Eksen Çağı” kavramı ve bununla bağlantılı olarak sabit bir kimlik işaretinden öte bir süreç olarak medeniyete alan açan “Avrupa’nın kırsallaştırılması”nın bir yolu olarak eksenellik kavramına odaklanılmıştır.

Üçüncü bölüm, medenilik ile Norbert Elias ve Charles Taylor’ın çalışmaları doğrultusunda onun medeniyet ile ilişkisini incelemektedir. Geç Ortaçağ ve erken modern Avrupa siyasal reformları bağlamı, medeniliğin ortaya çıkışı kavramını yeni elitlerin “nazik toplum” yaratma takıntılarının itici gücü kılmıştır. Alt sınıfların toplumsal reformlar doğrultusunda medenileştirilmesi “siyasal”ın “toplumsal”dan ayrı bir alan hale gelmesini sağlayan süreci başlatmıştır. Toplumsal olanın böylece ayrılması, şiddetin toplumsal alandan alınarak siyasal alana taşınması ve belirli otorite sahiplerinin meşru kullanımı olarak anlaşılmasının bit yan sonucu olmuştur. Böylece medenilik de üretimi ve bu sayede Avrupalı yöneticilerin servetini arttırmak üzere bireylerin şiddetli ve görgüsüz arzularını kontrol altına alacak bir toplumsal reform aracı olarak ortaya çıkmıştır. Bu süreç, sömürgeci moderniteye dek Müslüman imparatorluklarında Avrupa’da görüldüğü gibi görülmemiştir. Bu sömürgeci yönetim zihniyeti, adap gibi yerleşik etik ve normatif yapıları, Avrupa’dan yapılan çeviriler doğrultusunda medenilik literatürüne dönüştürmüştür. Ahmet Mithat Efendi bu tercüme hareketinin temsilcisi olarak ortaya çıkmıştır ve onun çalışması tercüme faaliyetlerinin tarihi olarak yerleşik kavramlara güç ilişkileri doğrultusunda nasıl yeni kavramsal alanlar oluşturulduğunu göstermek üzere bu bölümde ele alınmıştır. Böylece, ikisi de yeni bağlamlarda yeni nesnelere işaret ederek adap medenilik ile buluşmuştur.

Dördüncü bölüm, kayıp, gerileme ve kriz bağlamlarında adaba modern yaklaşımlara odaklanmıştır. Syed Muhammad Naquib al-Attas, Ali Allawi ve Franz Rosenthal temel isimlerdir. Onların her biri için adap klasik bilgi, teori ve uygulama alanları için merkezidir. Al-Attas ve Allawi, çalışmalarını adap kavramına yönelik yenilenmiş bir bakışın modernitenin geleneksel bilgi ve talim sistemleri üzerine saldırısını engellemeye yardım edeceğini açıklamaya odaklanmıştır. Bu tez, bir geleneğin şu anki halinden hareketle suçlanmasındansa, bu yazarların işaret ettiği üzere ilerleme, kriz ve modernitenin büyük değişim süreçleri doğrultusunda ele alınması düşüncesini devam ettirmektedir.

Sonuç bölümü, İslam'daki doğru davranış biçimi olarak adap mevzusuna geri döner. O çoklu ve esnek uygulamaları olan edimsel ve gelenektir. Bu yüzden çalışanlar adap kavramını yalnızca tutarsız ve edebi bir kavram olarak gören anlayışı geride bırakmalı ve onu Müslüman medeniyeti bağlamı içerisinde şekillenmiş ve toplumsal olarak gören yenilenmiş anlayışa odaklanmalıdır. Burada, teorik gerekçelendirmelerin soyut doğasına karşılık eylemlerin somut önemini vurgulayarak, siyaset teorisini Vincent Lloyd üzerine dayanmaktayım. Uygulamaların saklı doğası, anlamlı beyanlar ortaya sunmak için teorinin gerektiğini açığa vurmaya karşı sıklıkla bir direniş gösterir. Uygulamalar, geleneğin bizzat eyleme geçmesi sonucu tecrübe edilmiş olgular olsalar da bir anlamda gerekçelendirmelere karşı bir direnç geliştirir. Bu görünüşteki totoloji bizi endişelendirmemelidir, bilakis kurucu metinlere, bireylere ve dini gelenekler içindeki kurumlara başvurarak uygulama hususunda yeni bir vurgu geliştirmeye bizi

cesaretlendirmelidir. Bu tez, bu yönde yazılmış ve medeniyet hakkında konuşurken belirli gelişimlerin bağlamlarını dikkate alan bir çabadır.

Bölüm Bir:

Edeb ve Edeb'in Tanımı Problemi

Edeb bir tâc imiş nûr-ı Hûdâ'dan

Giy o tâcî emîn ol her belâdan³

- Bir Türk atasözü

1. Giriş

"*Edeb*", hayatın her alanında bulunur; ister bir davranış kuralı, ister uygun bir hareket tarzı, ister medenilikle ilgili bir ilkeler dizisi veya sadece okur yazarlıkla ilgili olarak.⁴ Ancak, *edeb* hiç bir yerde açık bir biçimde tanımlanmamıştır. Bir Arap edebiyatı uzmanının dediği gibi "[*edeb*]"i somut olarak bir ekrana yansıtamayız" çünkü "*edeb* bir arayışın müteharrik hedefidir."⁵ Ancak, *edeb*in İslam ahlak düşüncesindeki en temel ve kurucu düşüncelerden biri olduğu belirtilebilir. *Edebin* geniş kapsamından etkilenmeyen çok az İslam ögesi vardır. Fedwa Malti-Douglas, *edeb*in tüm edebiyat, söylem, görgü kuralları veya terbiye olarak tanımlanma çabalarının arasında,"en iyi bir ruh hâli olarak anlaşılabileceğini" -Bu bir ruh hâline ideal olanı somutlaştırmaya çalışan "bir düstur"u da eklemek gereklidir.- belirterek bir tanıma çok yaklaşır.⁶ *Edebin*, asli ve temel karakteri modern (veya klasik) teorinin ahlaki veya etik soyutlamalarına veya deontolojik etiğin

³ "Edeb Tanrı'nın nuru tarafından bahşedilmiş bir taçtır. Bu tacı giyin ve size uğrayacak her beladan emin olun."

⁴ "Edeb"i'n dönüşüğü diğer formlara da dikkat edilen tam bir tanım için bkz. Metcalf, Barbara D., "Adab" s. 12.

⁵ Kennedy, Philip F., "On Fiction and Adab in Medieval Arabic Literature" s. xi.

⁶ Malti-Douglas, Fedwa, "Playing with the Sacred: Religious Intertext in *Adab* Discourse," *Humanism, Culture, and Language in the Near East*, s. 51-52

ruhani ilkelerine ait değildir. Aslında *edeb*, onu temsil eden kişinin bir parçası olduğu için kelimenin tam anlamıyla, faydacı bir kavramdır. Bu nedenle de henüz olgunlaşmamış ve tanımlanması zor bir kavramdır. *Edebin* amacı, bir insanda doğru teamül, tecessüm ve disiplinin oluşmasını, kısacası onurlu bir şekilde davranma, layikiyle tartışma ve doğru bir şekilde değerlendirme yetilerinin gelişmesini sağlamaktır.⁷

Bununla birlikte, *edeb*in tam oluşmamış yapısı anlaşılması önünde bir engel değildir. *Edeb* arayışı, *edeb*in -edebi veya tarihi nedenlerine yönelik bir arayış değildir. Bu tez, *edeb*in yazınsal ve pratik kullanımının altında yatan sosyal mantığın bir izahını yapmaya çalışacaktır. *Edeb* başlığı altında değerlendirilebilecek çalışmaların, araştırmaların ve söylemlerin çokluğu, *edebe* dair tam kapsamlı bir incelemeyi imkansız kılmaktadır. *Edebin* basitçe ne olduğu ve nasıl işlediğini göstermek için *edeb* bir çok farklı örnekle detaylandırılabilir, veya *edeb* geleneğine dair çalışmaların bir seçeresi çıkarılabilir. Ancak bu tezin amacı farklıdır. Ben *edeb*in hem yazınsal hem de yazı öncesi söylemsel alanına onun toplumsal mantığını anlamak için antropolojik bir inceleme yapıyorum. Bu sosyal mantık, *edeb*in İslam medeniyetinin öğrenilmiş ve işlenmiş biçimlerindeki yapı taşlarından biri olmasından modernitenin değerlerine Müslümanların nasıl yeni bir cevap vereceklerine dair tartışmalarda kilit nokta olmasına kadar ne kadar büyük bir yer işgal ettiğini anlamamızda bize yardımcı olacaktır.⁸

⁷ Burada aklımda öncelikle "münazara kuralları" literatürü veya *adab al-bahth wa al-munazara* vardır. Bu türün klasik dönem sonrası geçirdiği değişimlerin kusursuz bir incelemesi için Karabela'nın "The development of dialectic and argumentation" başlıklı tezine bakınız.

⁸ Syed Muhammad Naquib Al-Attas *edebe* dönüşü çağırın önde gelen bir isimdir. *Islam and Secularism* adlı 1978 tarihli kitabını inceleyiniz. Ayrıca, Ali Allawi, 2009 tarihli *The Crisis of Islamic Civilization* kitabında Al-Attas ve diğer Müslüman alimlerden yararlanarak *edebe* dair benzer bir öneriler dizisi sunar

2. Edeb ve Gelenek

Edeb, İslami nefsin terbiyesi (edeb el-nefs) ve pedagojik terbiye (edeb el-ders)⁹ ve Sufi şeyh-mürîd ilişkisi (edeb el-muridin) söylemlerinde önemli bir yer tutar. Ayrıca, evde veya toplum içinde gösterilecek uygun ahlaki davranışlara dair müzakere ve cedel geleneklerinin merkezindedir. Ancak *edeb* epistemolojik olarak kendisi hakkındaki söylemlerden eskidir. Bu tezde de göstereceğimiz gibi *edeb* ilk olarak pratiğinde var olur. Bu basitçe verili/hazır bir pratik değildir; elle tutulabilecek veya giyilebilecek (yukarıdaki vecizede bir "taç" şeklinde yansıtıldığı halde) bir nesne de değildir.¹⁰ *Edeb*, sadece İslam medeniyetine (Islamicate)¹¹ değil geleneğine de aittir.

Burada, "gelenek" kelimesiyle neyi kastettiğimi vurgulamak yararlı olacaktır. "The Idea of an Anthropology of Islam (İslam'ın Antropolojisi Fikri)" isimli 1986 tarihli makalesinde Profesör Talal Asad, "İslam'ın Antropolojisi nedir? Böyle bir araştırmanın nesnesi nedir?" sorularına verilen üç cevabı sıralar.¹² Asad'ın sorunlu bulduğu bu cevaplar aşağıdaki gibidir:

- (1) son analizde, teorik bir nesne olarak İslam diye bir şey yoktur; (2) İslam, antropolojistlerin, mensuplarının İslami olarak tanımladıkları ayrışık (heterojen) nesneler topluluğuna verdiği isimdir; (3) İslam, toplumsal hayatın çeşitli yönlerini düzenleyen özgün bir tarihsel bütünlüktür.¹³

⁹ Moosa, Ibrahim, "Ethics and Social Issues" s. 225.

¹⁰ Edebin basitçe verilmiş olmadığı gerçeğiyle daha karmaşık olan edebe ulaşılamaması anlayışını karıştırmamalıyız. Bence edep, bir eğitim ve uygulama yoluyla verme ve alma geleneğinin parçasıdır. Kısacası, doğru ahlaki ve sosyal davranışları göstermek için elde edilmesi gereken yetenektir.

¹¹ *Islamicate* terimi Marshall Hodgson'ın İslam dinine ait olan ve de dinin merkezi söylemleri anlamındaki Islamic teriminden farklıdır. Örneğin, Kur'an İslami (Islamic)tir, ancak Müslümanlar (ve gayrimüslimler) tarafından kurulan medeniyet Islamicate'tir, çünkü Müslümanların ve onların gayrimüslimlerle olan ilişkilerinin sembol ve söylemlerini merkeze alır. Bu konuda daha detaylı bilgi için 2. bölümü inceleyiniz.

¹² Asad, Talal, "The Idea of an Anthropology of Islam" s. 1.

¹³ Age, 1

Ancak, Asad'ın İslam'ın antropolojik bir nesne olarak bu şekilde görülmesinin devam etmesine yol açan teorik duruşları ikna edici bir şekilde eleştirdiği yöntemleri nakletmek yerine, ben Asad'ın araştırmasından çıkardığı sonuçla, İslam'ın "söylemsel bir gelenek" olduğu fikriyle ilgileniyorum.¹⁴

Totaliter beyanlara veya nominalist (etiketçi/adıcı) kavramlara dayanmadan, İslam'i nitelendirebilecek kavramsal ve teorik bir yaklaşımı betimleyen önceki antropolojik girişimleri aşmak amacıyla, Asad bize İslam'ı bir *gelenek* olarak sunar. Gelenek, Alasdair MacIntyre'nin *After Virtue* isimli kitabında kavramın felsefi ayırımında belirttiği gibi, "uygulayıcılarına yerleşik ve belirli bir geçmişi olan verili bir uygulamanın/teamülün, doğru biçim ve amaçlarını dikte eden söylemlerden oluşur." Bu uygulama ister istemez tarihseldir çünkü belirli bir geçmişi (uygun örnekler, vahiy, yazılı metinler, ve kurumlar) ve de şimdinin/mevcudun geçiciliğinin (gelenek modern hayatta da yaşatıldığı ve karşımıza çıktığı için) bağlanmasıyla kurulmuş bir geleceği ihtiva eder.¹⁵ Asad'den kısa bir alıntı geleneğin *edebin* kavramsallaştırılmasında niye önemli olduğunu gösterir;

Her ne kadar geleneksel uygulamalar antropolojistlere daha önceki uygulamaların taklidi gibi görünse de, neyin geleneğe uygun olduğu, ve geçmişin şimdiki uygulamalarla nasıl bağlantılı olduğu o geleneğin şimdiki uygulayıcılarının kavrayışına aittir. Bu gelenek için elzemdir ve eski bir biçimin bariz bir taklidi değildir.¹⁶

¹⁴ Age, 7, 14-15

¹⁵ Age, 14

¹⁶ Age, 15, e vurgu orijinaldir.

Ben de Asad'ın izinden giderek, "gelenek"i şekillendirilmiş kavramların ve uygulamaların, onlarla birlikte var olan uygunlukları, konumları ve meşruiyetlerine dair söylemleriyle olan bağlantı noktası olarak tanımlıyorum.¹⁷ Bu tartışmalar her zaman belirli bir yerden başlar ve belirli bir ahlaki norm ve değer muhakemesi geleneği içinde yer alan bir tarihsel ana aittir. Asad'ın tekrardan formüle ettiği "gelenek" kavramı, *edeb*in niye İslam'da ve Müslümanların birbirleriyle ve dünyayla olan ilişkilerinde merkezi bir konumu olduğunu anlamamıza yardımcı olur. *Edeb*, Asad'ın tarif ettiği gibi "uygun performans" bağında bir düğüm işlevi görür. Ana metinleri ve kurumlarıyla yakın ilişkiler kurarak yaşamış ilk Müslümanların hayatını diğer Müslümanlara anlaşılır kılar. *Edeb*, kişinin dünyada bir yaşam biçimi olarak şekillenmiş konumunu, geleneksel muhakemenin tüm biçimlerine gerekli otorite söylemlerine alimlerin teknik diline dayanmadan bağlayan söylemsel bir pratiktir. *Edeb*, "sivil din" veya "halk dini" gibi kuralcı ve kural yaratan bir söylemdir, ancak onların aksine ortalama bir insan için günlük yaşamında karışık bir dünyada dindar bir hayat sürmenin zorluklarını müzakere ederken izlediği doğru örnekler kadar ulaşılabilir. *Edeb*in tarihsel gelişimini incelemek, normatif bir söylem olarak geleneğin kavramsal aygıtını açıklığa kavuşturmaya yardımcı olabilir, ve bir sonraki bölüm *edeb*in tarihsel haritası çıkarılacaktır.

¹⁷ Age, 7. Burada not edilmelidir ki Asad dini geleneklerin kurumları ve uygulamaları ve sayısız yollarıyla daha ilgilidir. Kesin yöntemler ve söylemler, (dogmatikler) bunun gibi inanç söylemlerindense referans yoluyla örnekleri düzelmesi için yetkilendirilmiştir.

3. Edeb: Bir tanıma doğru

Edebin çokdeğerlikli yapısına dair bir çok açıklama vardır. Diyanet İslam Ansiklopedisi'nde, *edeb* "dini ve sosyal bilimlerde kullanılan bir çok farklı anlamı olan bir terim" olarak tanımlanır.¹⁸ Arapça kelimenin kökenleri, Arap edebiyat alimleri, dilbilimcileri ve şarkiyatlar arasında da tartışma konusudur. Genelde "Davet etmek, çağırmak," anlamına geldiği belirtilir veya bir kimsenin dinin ve erdemin hayata uygulanabilmesi gerekli olan sözler ve fiiller, bir çeşit gelenek, terbiye ve eğitim olarak anlaşılabilir.¹⁹ Stephan ve Nandy Ronart'ın *the Concise Encyclopedia of Arabic Civilization* (Arap Medeniyeti'nin Muhtasar Ansiklopedisi)'a 1959'da yazdığı *edeb* maddesi iki farklı açıklama arasına yerleştirilmiştir. Ortaçağ Arap gramercileri tarafından ortaya konulduğu sanılan bir tanım, *edeb*in anlamını üçlü kök olan ('-d-b) in anlamından çıkararak erken dönem Arap (Bedevi/göçebe olarak da algılanabilir) misafirperverliği anlayışını da hissettirerek " bir misafire ziyafet hazırlamak" şeklinde tanımlamıştır. Ancak, şarkiyatçı uzmanlar²⁰, *d'ab* (*edeb*in tekil hali) kelimesinin "örfler, geleneksel adetler" anlamında kullanmışlardır.²¹ Ansiklopedi'nin yazarları her iki tanımda da "Arap toplumu tarafından atalardan kalan uygulamalarla tesis edilen ahlaki kuralları yücelten ve o kurallara bağlı bir davranış şekline atfedilen erdem"²² diğer bir deyişle bir çeşit *sünnete* bir vurgu olduğunu söylerler. Buna ek olarka, DİA'da *edeb* için

¹⁸ *İ İslam Ansiklopedisi* cilt 1 (Ab-ı Hayat - Ahkamu's-Şeriyye), s 334.; bundan sonrası DİA, cilt ve sayfa numarası olarak alıntılanacaktır.

¹⁹ *DİA*, s. 334, ayrıca bkz: Bonebakker, "Adab and the Concept of Belles-Lettres", s.17.

²⁰ Burda demek istediğim "Occidental Arabists" (Ronart,18) pejorative dünya algısında tam olarak Oryantalist değildirler. Elbette bu, eğer kişi profesyonel bir Doğu Alimleri sınıfı olarak Arap alimleri ve bilginin özel konfigürasyonu olarak Oryantalizm arasında bir ayırım oluşturulmasına meydan verirse söylem, güç ve otoriteyle yakından ilgilidir.

²¹ Ronart, "Adab" *Concise Encyclopedia of Arabic Civilization*'da, s. 18.

²² Ronart, s. 18

iki ana madde daha vardır, ilki kelimenin çoğul biçimi (ÂDÂB), ikincisi ise tekil biçimi (EDEP) ile ilgilidir.²³ ÂDÂB maddesinde, yazar kelimenin kökünün "davet veya çağrı" anlamına geldiğini ancak aynı zamanda tüm gerekli ve uygun ahlaki, dini ifade ve davranışları da anlattığını belirtir.²⁴ Yazar ayrıca Arap dilinde, *edeb*in edebiyat, ve aynı kökenden *edîb* kelimesinin de hem *edebiyatçı* hem erdemli insan ("*edepli kimse*") anlamına geldiğini belirtir.²⁵

Dionisius Agius, *edeb* kelimesinin terim olarak kullanılmasındaki değişimi görsel olarak canlandırabilmemize yardımcı olabilecek bir tarih çizelgesi oluşturmuştur:

1. *Edeb* kelimesinin İslam öncesi kullanımının ""Davranış/törenin alışkanlık/kalıtsal şekli" anlamında, Peygamber'in *sünnetinde* olduğu gibi *sünnete* yakın bir anlamı vardı.
2. Çölden/Bedevi yaşamından metropole/yerleşik/şehir yaşamına geçiş sosyal yapılar değişime yol açtı ve de *edeb* "İslam toplumunun gerektirdiği, ve kurallarını Kur'an ve hadisten (gelenekten), mesela Hz. Muhammed'in sözlerinden ve fiillerinden çıkarılan, bir davranış kuralı anlamına gelmeye başladı."
3. 7. yüzyılda, *edeb* "aklın eğitimi ve disiplini"yle uğraşan terbiye anlamını da ifade etmeye başladı.

²³ ÂDÂB and EDEP maddeleri altında, sırasıyla.

²⁴ *DİA*, "ÂDÂB," s. 334.

²⁵ *Age*, s. 334.

4. Abbasi Devleti'nin kuruluşunda (8. yüzyılda) "*edeb* kelimesinin ahlaki ve sosyal anlamı Latin *urbanitas* kelimesinin Bedevilerin çöldeki kabalığının aksi olan medenilik, incelik (civility) anlamına karşılık gelmeye başladı."
5. Son olarak *edeb*, sadece Arap ve Müslümanların dini gelenek ve ana metinlerini bilen değil, edebiyatın kişinin bir çok konuda belagatli bir şekilde konuşmasına izin veren Arap olmayan formlarını da bilen kişileri ifade ettiği "entelektüel bir anlam" da kazandı.²⁶

Agius'un *edeb*in İslam medeniyeti içerisindeki gelişimine dair geliştirdiği tarih çizelgesinde çözümlenecek çok şey var. Özellikle, kent-kırsal karşıtlığı, tezin ikinci ve üçüncü bölümlerinde daha detaylı olarak ele alınacaktır. Ayrıca, Agius İslami araştırmalar ve Arap edebiyatı öğrencilerinin çoğunun ele almaya çalıştığı diğer bir konuyu, kendini eğitim yoluyla yetiştirmek ve davranışların düzeltilmesi, *edeb*in yol gösterici ışığı olan, özellikle *Sufi* yorum ve açıklamalarıyla örneklenen bir etik-ahlaki söylem olarak Peygamber örneği arasındaki ilişkiyi özellikle vurgular.

Rkia Cornell, Müslüman Sufi evliyalarından Rabia el-Adeviyye'yi çalıştığı tezinde (717-801) DİA'da ve Agius'ta geçen dilbilimsel ve gramatikal bazı meselelere ışık tutar.²⁷ Tezin "Öğretmen olarak Rabia" adlı bölümünde Cornell, Sufi ahlaki söylem geleneğinin entelektüel şeceresini ortaya çıkarmak ve vurgulamak amacıyla Rabia el-Adeviyye'nin *edeb* ve onun bir türevi olan *ta'dib*'le olan ilişkisini ele alır. Cornell *ta'dibi* "ahlaki eğitim ve karakter oluşumu" olarak tanımlar. Cornell, *adab*ın ortaya çıkardığı bir

²⁶ Agius, Dionisius A., *Arabic Literary Works as a Source of Documentation for Technical Terms of the Material Culture*, s. 25.

²⁷ Cornell, *Rabi'a from Narrative to Myth*, s. vi.

çok yan anlama dair değerlendirmelerde bulunurken *edebi* basit bir dilsel gösterici olmanın ötesinde anlamının önemine dikkat çeker. Cornell, şunu belirtir; "*Mu'addiba* ve *ta'dib* kelimelerinin ikisi de genellikle edebiyat ve sanatları ifade etmek için kullanılan *edeb* kelimesiyle alakalıdır. Ancak, Rabia el-Adeviyye'nin zamanında, *edeb tam bir kişiliğin oluşmasıyla ilgili her şeyi -takva, davranış ve ahlak dahil- kapsıyordu.*"²⁸ *Edebin* Acem, Arap ve Yunan tecrübelerinden yararlanan bir "tam bir davranış kültürü"nün toplamı olması²⁹ onu Rabia verdiği ahlaki eğitimde (*ta'dib* ve) kilit bir nokta yapmış, Rabia'yı da Sufiliğin öğreten örnek bir *mua'ddiba*, veya eğitimci, rehber, öğretmen olarak farklı kılmıştır.

Yine de, *edeb* gibi karmaşık bir kavramın edebiyat ve ahlaki anlamları vurgulanmalıdır, çünkü her iki anlam da *edeb* kavramının İslami gelenekte nasıl kullanıldığının arka planında işler. Bununla birlikte, *edeb*le ilgili ikincil edebiyat genellikle edebi/yazınsal şecereyi vurgular ve *edeb* kavramın ahlaki/etik imalarını genellikle ikincil olarak belirtir. *Edebin* El Cahız, İbn Kuteybe ve el-Tevhidi gibi önemli yazarlar tarafından örneklendirilen yüksek, saray kültürü ve vecizi edebiyattaki ilk tezahürlerinden yararlanan modern İslam araştırmaları ve Arap edebiyatı uzmanları, *edeb*in geçirdiği, kendini hem terbiyeli ve eğitimli saray kültüründe hem de Sufilerin hayatında temsil edildiği gibi dini ve ahlaki söylemlerde ortaya koymasını sağlayan değişimi kısaca özetlemekle yetinmişlerdir.

²⁸ Age, s. 47, vurgu bana ait.

²⁹ Age, s. 54.

Cornell, yine *edebin* bu ikili doğasını vurgular:

Edeb üzerine iki inceleme yazan saray mensuplarından İbn Mukaffa'nın (724-759) etkisiyle kavram, belagat, nezaket, basiret ve cebrinefsi de içeren kişisel bir ahlak sistemi olarak anlaşılmaya başlanmıştır. İbn Mukaffa'ya göre, *edeb* bir kişinin içinde doğduğu konumdan çok kazandığı karakter ve şeref anlamına geliyordu.³⁰

Cornell'ın işaret ettiği gibi, İbn Mukaffa'nın eserleri *edeb* ve saray edebiyatındaki etik dürtüler arasında bir köprü vazifesi görüyordu, çünkü belagatli ve titiz saray edebiyatı aynı zamanda *edebte* bulunan ideallerin ve erdemlerin benimsenmesini teşvik eden bir ahlaki yorum şekliydi. Daha sonraki versiyonları, "farklı *edeb* türleri üzerine yazılmış, İbn Mukaffa'nın örneğini takip eden kitaplardı: şehzadeler için *edeb*, saray memurları için *edeb*, edebiyatta *edep*, Sufiliğin takipçileri için *edep* gibi. Örnek bir Sufi kadın olarak Rabia el-Adeviyye mecazını ortaya koyan Acem Sufi Sulami, *edeb* üzerine ilk incelemelerden birini yazdı.³¹

Marshall Hodgson da *edebin* çokdeğerlikli (multivalan) karakterinin altını çizer. *İslam'ın Serüveni* eseri İslami merdeniyetin merkezindeki nazik davranış tarzının ve düzeyli ve ahlaki erdemlerin konumlandırılmasında önemli bir metin olmuştur. *Edebin* çoğu oryantalist yorumu *edebi* sadece şiir ve edebi sanatlarla bağlantılı bir saray terbiyesi olarak incelemiştir. Hodgson, *edebi* saray ve edebiyat bağlamında inceleyen bu geleneği devam ettirse de onun tanımları bir edebi türden (genre) ziyade bir değerler sistemine (ethos) daha yakındır. Görüleceği üzere, bu Hodgson'ın İslam medeniyetini ve

³⁰ Age, s. 54.

³¹ Age, s. 54-55.

Müslüman toplumları kendine özgü ele alışıını anlamakta bu mühim ancak zımni değişimi gösterir.

Hodgson, *edebi* "mükemmel kişisel arınma"³² ve Hodgson'ın erken İslam medeniyetini anlamada önemli gördüğü iki diğer sınıf, Şer'i ilimlerle uğraşan *ulema* ve felsefeyle uğraşan *filozoflar* arasından bir saray sınıfının doğmasını anlamada mutlak surette bir ideal olan "kibar sınıfların dünyevi kültürü"³³ olarak tanımlar.³⁴ Hodgson, *edeb*in kültürel elitizmini İslami ilimlerde (Kuran, hadis) yetişmiş ve daha dindar olan şeriat ulemasının tam karşısına konumlandırmaya eğilimlidir. *Edeb*, sonucu yüksek saray kültürü olan " öğrenme ve sanatın harikaları"nı sembolize ederken, '*ulema* sınıfı "ahlaki ilişkilerin" erdemlerini bünyesinde barındırır.³⁵ Ancak, bu tiplendirme, Abbasilerin erken saray kültürü hayatını tarif etmek için dizayn edilmiştir ve ahlaki sorumluluk ve birbirinin kutup karşıtlıkları olarak nazik, öğrenilmiş eğilimlerin tüm ilişkilerini tarif etmesi istenmemiştir. Aslında Hodgson'a göre, ahlaki/etik düşüncenin ve öğrenilmiş alim erdemlerinin bu aşamalarının erken dönemde ortaya çıkan aynı medeniyet bakışına aşılama şekli Müslüman toplumlarının tanımlayıcı özelliklerinden biridir.

Özetle, *edeb*, *yerleşmiş uygulamalar* yoluyla elde edilmiş bir erdemsel etik, başka bir deyişle kişinin kendini, saray ortamında bir emire, veya bireysel ruhani bir

³² Hodgson (1974) s. 359.

³³ Age, 239.

³⁴ Age, 444.

³⁵ Age, 451

efendiye veya bazı yönlerden "civility" (medenilik)e benzeyen kamusal bir ahlak sistemine teslim ettiği ahlaki bir örneğe uymak/mutabakat olarak görülmüştür.

Ancak, genel anlamda *edeb*, zamanla geçmişe ait uygulamalara mutabakata dair ahlaki, dini ve sosyal endişe kapsamının ötesine geçmiştir. "Davranışların terbiyesi ve mükemmelleştirilmesi"yle eşleştirilmeye başlamış, zamanla da Osmanlı'nın son döneminde *adab-ı muaşeret* olarak bilinin kendi türünü oluşturmuştur.³⁶ Cornell'ın Rabia analizinde gördüğümüz gibi, *edeb*in erken türleri müftü, kadi ve şehzadelere tavsiyeler; uygun toplumsal davranışlara dair ahlaki uyarılar, ve hatta sofrada adabına dair tavsiyeler gibi bir çok şeyi kapsayacak kadar geniştir. *Edebin*, bir toplumsal görgü kuralları veya medenilik türü olarak *adab-ı muaşeret* biçimindeki örneği üçüncü bölümde, 19. yüzyıl Osmanlı entelektüeli Ahmet Midhat Efendi'in, özellikle *Avrupa adab-ı muaşeretini yahut alafranga*, eserleri üzerinden tartışılacaktır.

4. Modernite Potası: Değişimler and Tercüme

İslami medeniyetlerin ve toplumsal geleneklerin, Batı dünyasının modernleştirici güçleriyle (sömürge işgalleriyle) temasıyla zamanla değişim geçirmesiyle, *edeb* de yeni ve o zamana kadar görülmemiş biçimler aldı. Ahmet Midhat Efendi'nin 19. yüzyıl Avrupalılarının adetleri ve davranışları üzerine ve de Osmanlı *edeb*inin Avrupa medeniliğiyle (civility) karşılaştırıldığı eseri, bir tekniğe tercümenin sosyal ve entelektüel uygulamasına odaklanarak modernitenin *edeb* geleneğinin nasıl değiştiği üzerine değerli bir tartışma getirir. Bu tez, kavramların tarihleri olduğuna ve muhakeme

³⁶ Ronart, s. 18

gelenekleri içinde yapılan tercümelerin bu kavramsal tarihe ait olduğuna dair teorik anlayışı önemser. Buna ek olarak, tanımlama fiilinin kendisi tarihsel bir eylemdir, bu nedenle her tanım muvakkat ve bağlamsaldır; söz konusu kavramın (burada *edeb* veya *civility-medenilik*-) hiç bir soyut tanımı tek başına oluştuğu birden çok tarihi anın ağırlığını taşıyamaz.³⁷ Bu nedenle, araştırdığımız nesnelerin kalıtsal gelişimlerini göz önüne almamız önemlidir. Arapça *edep* kelimesinin görgülü dini, siyasi ve sosyal yaşamın seviyeli görgü kurallarındaki köklerini terketmeden edebiyat anlamına gelmesi *edeb*in zayıflaması olarak görülmemeli, *edeb*in işgal ettiği kavramsal alanda bir değişim olarak okunmalıdır. *Edebin* zamanla, özellikle 19. ve 20. yüzyıllarda, tamamen edebiyatla eşleştirilmesi, ve de *edib* (kültürlü kişi) "the littérateur" anlamına gelmesi tesadüf değildir. "*Edebin*; şiir ve roman yazımında açıkça örneklendirildiği üzere doğru davranış biçimini medenilik ve eğitimle eş gören burjuva bir tarihe ait olduğu sonucuna varılabilir."³⁸

³⁷Talal Asad "Evrensel bir dini görüş olamamasının nedeni dini fenomenlerin son derece çeşitli olduğu için değildir... *Tanımlamanın tarihi bir eylem olmasındandır ve tanım yayıldığında farklı zamanlar ve şartlarda farklı roller üstlenir ve farklı sorulara, ihtiyaçlara, baskılara yanıt verir*... Tanımlama bazı şeyleri inkar etmek ve diğerlerini onaylamak içindir. Dinin ne olduğunu tanımlamak sadece soyut bir entelektüel alıştırma değildir; sadece antropolojistlerin ya da diğer alimlerin yaptığı bir şey değildir. Dini tanımlama eylemi (ya da yeniden tanımlama) ateşli tartışmalara gömülüdür, memnuniyet ve kaygılara bağlıdır, değişen bilgi ve ilgi kavramlarının etkisindedir, kurumsal disiplinlerle ilgilidir" (vurgu eklenmiştir). Asad'ın din kavramının tarihsel kurulmuşluğu olarak saydığı şeyi, ben *edeb*in çok değerli biçimleri için doğru sayıyorum, ki dinin aksine, *edeb*in tüm "gelenekler" veya "kültürler" için doğru ya da doğal evrensel bir ilkedен ziyade İslami geleneğin meta-diline ait olması gerçeğine rağmen. Yine de *edeb*in etik düşünce için neden çok önemli olduğunu görebilmek için *edeb* tanımlanmalıdır çünkü kendini çok farklı formlarda ve çok özel ifadelerde şekillendirilmiş bulmaktadır (ör; Osmanlı, Babür, edebi, siyasi, vs.). Asad, Talal, "Thinking about Religious Belief and Politics" s. 3-4.

³⁸*DİA*, s. 334. Ayrıca, *edeb*in hem edebiyat esaslarına, hem de çoklu ve sıklıkla çelişkili yollarla "literatür" anlamına gelmeye başlayan, ya da Arapça "adab" in tanımlandığı şekliyle duyunumsal ve disiplinli bir alana, nasıl ait olduğuna dair daha kapsamlı bir tartışma için Michael Allan'ın "How Adab Became Literary" makalesi ve "The Limits of Secular Criticism" adlı doktora tezine bakınız.

İkinci edebiyattaki temsillerini inceleyerek, *edeb*in önceki biçimlerinde nasıl olduğunu görmenin ötesinde, *edeb*in diğer kavram, uygulama ve süreçlerle olan ilişkisi de incelenmelidir. Bir sonraki bölümde, *edeb* kavramıyla medeniyetin (civilization) ve medeniyet kelimesinin türediğı medenilik (civility) kavramının tarihi süreci arasındaki ilişkinin izini sürmek için *edeb* kavramı medeniyet bağlamına yerleştirilecektir. *Edeb* gibi medenilik (civility) kavramı da doğru davranış, hal ve hareket, zarif tutumlara dair söyleme, ve de şehir hayatının nazik ortamında bulunan yüksek bir kültüre aittir. Bu ilişkinin anlaşılması, *edeb*in ve medenilik/medeniyet söylemlerinin gelişmesinde başka ilginç benzerlikler ortaya çıkarabilir. Bu ilişki ortaya konulduktan sonra, *edeb*in söylemsel ve biçimsel geleneğinden modern *medenilik* kavramına tercüme eyleminde neyin gerçekleştiğini aydınlatmak amacıyla 19. yüzyıl alimi ve romancısı Ahmet Midhat Efendi'nin eserlerini inceleyeceğiz.

Bölüm İki:

Edeb ve Medeniyet

Şeriat *edebi* gerekli kılmıştır. *Edebin* olmadığı yerde, şeriat de inanç da, ihlas da yoktur.

—Ebu Hafs Ömer es-Sühreverdi,

*Avarif'ül-Mearif*³⁹

1. Giriş

Girişte de kısaca değindiğimiz gibi *edeb*, Arap yarımadasında İslam öncesi bedevi Arapların dilinde de kavram olarak vardı. Ancak, peygambere gelen vahyin (Kuran) ve sonrasında İslam medeniyetinin potasında ortaya çıkan ilimlerin telkini *edeb*in İslami geleneğin içindeki hem ilmi hem de halk arasındaki gelişimi için sonsuz bir öneme sahipti. Bu bölüm *edebi*, Wittgenstein'ın izinde, iki önemli kavram, bir dizi aile benzerliklerine ait olan medeniyet ve medenilik bağlamlarına yerleştirecektir.

R.G. Collingwood, 1944'te yazdığı *The New Leviathan or, Man, Society, Civilization and Barbarism* (*Yeni Leviathan, veya İnsan, Toplum, Medeniyet ve Barbarlık*) adlı kitabında medeniyet kavramının incelenmesi için bir kılavuz ortaya koyar. Collingwood'a göre medeniyet, "onu kullanan topluluğun dilsel bir âdetidir".⁴⁰

³⁹ Huda, Qamar-ul, "The Light beyond the Shore in the Theology of Proper Sufi Moral Conduct (Adab)," s. 461. dan alıntılanmıştır. (Son terim takvanın değişik bir tanımını yansıtmak üzere değiştirilmiştir.) Kitap Türkçeye Gerçek Tasavvuf olarak tercüme edilmiştir.

⁴⁰ Collingwood, s. 280.

Anlaman sadece kelimenin etimolojisine ait değildir,⁴¹ aynı zamanda hem genel anlamda, ihtisaslaşmamış kullanımının, hem de özel anlamda, bir uzmanın teknik söyleminin bir parçası olan belirli bir kullanımının tarihine aittir. Collingwood'a göre

- 34.26. Etimoloji, dilin tarihini çalışmak için iyi bir hizmetçi, kötü bir efendidir.
- 34.27. Kelimelerin niçin hazırdaki anlamlarını ifade ettiğini açıklamaya yardımcı olduğu sürece iyi bir hizmetçidir.
- 34.28. Bu durumda, kullanım gerçekleri doğan bir sorunu çözdüğü için değerlidir.
- 34.29. Kullanım gerçekleri bilinmediği sürece, böyle sorunlar ortaya çıkmayacaktır, var olmayan sorunlara çözümler sunan sahte bilimden daha kötüsü yoktur.
- 34.3. "Medeniyet" kelimesini tarihini incelemeliyiz.⁴²

Şimdi bu tarihi inceleyeceğiz.

2. Meta-kavramlar

A. Medeniyet

Bruce Mazlish, *Civilization and Its Contents* (Medeniyet ve Unsurları) adlı kitabında, medeniyetin 18. yüzyıla kadar bir kavram olarak ortaya çıkmadığını iddia eder.⁴³ Mazlish, "medeniyet" başlığı altına dahil edilmiş fikirlerin uzun tarihine rağmen kavramın kendisinin yeni ve özellikle kolonyal sömürgeci bir şeceresi/nesebi olduğunu savunur. Medeniyetin ve medeniyetin türediğı "medeni(leşmiş)" kavramının Herodotus

⁴¹ Ya da Wittgenstein'in söyleyeceğı gibi onun "gösterimsel tanımı". Daha detaylı bir açıklama için *The Blue and Brown Books* 'a bakınız.

⁴² Age, ps. 281-282. Ya da Wittgenstein'in söyleyeceğı gibi onun "gösterimsel tanımı". Daha detaylı bir açıklama için *The Blue and Brown Books* 'a bakınız.

⁴³ Mazlish, s. 5

kadar erken dönemde medeniyete ait olan, yani belli bir yönetim şekli olan, genellikle yerleşik şehir hayatı yaşayan ve okur yazar olan kişileri, göçebe olan yani kaba, görgüsüz ve doğru toplumsal davranışlardan haberi olmayan, ve de barbar kişilerden ayırmak için kullanıldığını iddia eder.⁴⁴ Talal Asad, Aijaz Ahmad'ın *In Theory* adlı kitabı üzerine yazdığı makalesinde Mazlish'in tezini destekleyen yararlı teorik bir anlayış sunar. Asad, bu kısa makalede Aijaz Ahmad'ın Batı/Batı olmayan ayrımı yoktur iddiasını eleştirir. Ahmad, Batı/Batılı olmayan gibi bir ikilemin, müphem/belirsiz bir ikilem olduğunu; insan topluluklarının belli bir toplum ve geleneğin ölçütlerinden ziyade her zaman kendi toplumları ve onun dışındakiler arasında bir ayrım yaptığını ve onları farklı gördüğünü iddia eder.

Ahmad, Batı/Batı olmayan ikilemine uyumlu bir hikaye/anlatı öneren ve Edward Said 1979 tarihli *Şarkiyatçılık* kitabında örneklendirdiği sömürge sonrası, revizyonist uzmanlarda gördüğümüz bu "özselleştirici" hareketin yeniden değerlendirilmesi gerektiğini çünkü "kesinlikle sadece Avrupa'ya ait bir özellik olmadığını" savunur.⁴⁵ Asad, Said'e yönlendirilen bu eleştiriyi ikna edici bulmaz çünkü bu tez Batı olmayan yerlerde yaşayanların tecrübe ettiği eşitsizliğin izah etmekte yetersiz kalır. Bu eşitsizlik tecrübesi, en iyi Batı'dan yayılan hegemonik uygulama ve temsillerle örneklenir ve evrensel olarak tüm insanlar, milletler, devletler için geçerli olduğu varsayılır. Bununla birlikte, Asad, "keskin sınırları olan, homojen [varlıklar]" olarak "Batı", "Üçüncü

⁴⁴ Age, s. 2

⁴⁵ Asad, Talal, "A Comment on Aijaz Ahmad's *In Theory*," s. 31.

Dünya" "Batı olmayan" gibi kapalı kavramları desteklemekle ilgilenmez.⁴⁶ Aksine Asad, homojenliğinin olmamasının Batı/Batı olmayan ayrımını reddetmeye yeterli bir sebep olmadığını gösterir. Sonuçta, "nüfus" gibi kelimeler nadiren (hiç değilse) sınırlı, homojen varlıklardır, ancak kullanımını ne kadar kısıtlamak zorunda olsa da kimse o anlamlı bir kavram olarak tutarlılığını sorgulamaz.⁴⁷ Gelecek eleştirileri tahmin eden Asad:

"... Bunu [medenileşme süreci] niye basitçe "modernleşme" olarak değil de "Avrupa projesi" olarak adlandırıyoruz?" Cevap olarak, bu soruyu bu kadar önemli kılan nedir? II. Dünya Savaşı'na kadar insanların çoğu böyle bir soru sormaya gerek bile duymadı. *İlerlemeci değişim için o zamana kadar dünya çapında tercih edilen terim "modernleşme" değil, "medeniyet"ti, ve "Avrupa medeniyeti"yle önceki medeniyetler arasında önemli bir fark görülmüyordu.* Medeniyet, kelime ve kavram olarak on sekizinci yüzyılın başlarında, Asya ve Afrika'da Avrupa imparatorluğunun kurulmasının başlangıcında ortaya çıkmış ve teleolojik bir süreç ve "evrensel tarih" içerisinde maddi ve manevi bir başarı durumu olarak algılanmıştır. Yani "Avrupa'nın medenileştirme vazifesi"nin çeşitli pratik versiyonları Avrupa'nın dışında gerçekleşmiştir. *Medeniyet (veya medenileş-tir-me) bir ilerleme-ve-tepki tarihi olduğunu farzeder.* II. Dünya Savaşı'ndan sonra, sömürge devletlerin de siyasi bağımsızlığını kazanmasıyla "modernleş-tir-me" ve "modernite" terimleri devletin sosyo-ekonomik gelişmeyi planlamadaki rolünü bu tarihin bünyesine katmayı başardı. En son (serbest piyasa) aşamada bile, devletin ekonomik ve sosyal kalkınmadaki rolüyle ilgilenilir.⁴⁸

Asad, modernitenin bir meta-kavramı olarak medeniyetin sömürgeciliğin

⁴⁶ Age, s. 33.

⁴⁷ Age, s. 34.

⁴⁸ Age, s. 36, emphasis added.

"medenileştirme vazifesi"ni çağrıştırdığını vurgulamakta haklıdır.⁴⁹ Modern ulus devletin gözetimindeki sömürge kurumları aracılığıyla harekete geçirilen bir terim ve kavram olarak medeniyet, dışlama olarak tecrübe edilen bir medeni farklılıklar hiyerarşisi yaratılmasında ciddi bir rol oynamıştır. Ancak, genel medeniyet kavramının merkezinde belirli bir paradoks vardır. Bir yandan medeniyet, sömürgeci amaçlar için sömürgeci düşünürler ve sömürgeci güçler (hem devlet hem piyasa) tarafından kullanılan modern bir kavramdır. Bu minvalde, medeniyet Walter Mignolo'nun özlü ifadesiyle "gücün sömürgeci matriksi"ne dahildir.⁵⁰

B. Aşknlık

Ancak medeniyet, toplumu kurucu ve şekillendirici bir şeyi anımsatır. Sadece, modernitenin ideolojik potasında gelişen bir "medenilik" veya "barbarlık" anlayışını değil, aynı zamanda toplumun yaratılışındaki "aksiyal/eksensel" değişimlere de işaret eder. Karl Jaspers'in dediği gibi medeniyet, aşknlığın toplumların pratik ve hayali varlıklarına göçünden doğan aksiyal/eksensel andır. Robert Bellah bu eksensel geçişi şu şekilde nitelendirir:

Milattan önce ilk yüzyılda, eski dünyanın farklı yerlerinde eski anlatıları ve onların taklitçi kökenlerini yeniden düzenlerken onları sorgulayan, yeni ritüeller ve mitler yaratırken eskileri reddeden, ahlaki ve ruhsal evrenselcilik adına eski hiyerarşilerin doğruluğunu sorgulayan kuramsal kültür ortaya çıkmıştı.⁵¹

⁴⁹ Girdi için bkz: *International Encyclopedia of the Social Sciences* (2008), "Civilization" maddesi

⁵⁰ From Mignolo, *Delinking*, s. 11

⁵¹ Bellah, *Religion in Human Evolution*, s. xix.

Dinler, insanları bir araya getirerek, kültürel birlikler inşa ederek medeniyetleri şekillendirerek kozmolojik tasvirlerin temeli olmuştu.⁵² "Medeniyet"in, hem sömürgeci bir kavram ve hem de toplumsal yaşamın temelini oluşumu olarak kullanımının tutarsızlığı ve bu gerilimin enine boyuna sorgulanması gerekmektedir. Medeniyet teriminin kullanılmasında ne gibi bir tehlike vardır? Belirli söylemlerdeki (siyasi ve toplumsal) modern tezahürleri nasıl belirli bir (ahlaki) özneyi gerektirir? *Edeb*, medeniyeti sömürgeci barbarlık -biz ve onlar- ikiliğinin ötesinde anlamamıza nasıl yardımcı olur?

Medeniyet kavramının özünde, bir medenilik mefhumu, veya kişinin nasıl davranması gerektiğine dair geliştirilmiş bir duyarlılıklar dizisi vardır. Bu minvalde, medenilik veya medeniyet belirli bir *habitus/yaşam tarzına*, uygun sosyal duruşa doğru öğrenilmiş bir yatkınlığa işaret eder. Medeniyet, *medeniliğin* şekillenmiş hali, normatif bir mefhumu, bir emtia olarak ele alındığında betimleyici bir süreçten çok oluşumsal bir tecrübedir. Bununla birlikte medeniyetin ortaya çıkışı kesinlikle belgelenmesi kolay bir olgu değildir. Bir çok, genellikle de ölü dil, kültür ve tarihsel değişimin bilgisini gerektiren medeniyet kavramı beşeri ve sosyal bilimlerde her hangi bir alimin hakim olması beklenen külliyatın çok ötesine gider. Bunun ışığında, Karl Jaspers'in "Aksiyal Çağ" olarak adlandırdığı şeyin ortaya çıkması için gerçekleşmesi gerek değişimlerin büyük ölçekli tanımları, Jaspers ve diğer uzmanlara göre yakın ilişki içinde olan iki olgunun, insana medeniyeti ve aşkınlık mefhumunun ortaya çıkışını kavramsallaştıramaya yardımcı olacaktır.

⁵² Arnason, Salvatore, Stauth, "Introduction" s.10-12

Islam in Process: Historical and Civilizational Perspectives adlı kitaplarının giriş bölümünde Johann Arnason, Armando Salvatore ve Georg Stauth şunu belirtir:

[Aksiyal Çağ] teorisi, kozmolojik düzenin döngüsel ve mitsel görüşlerin tarafından düzenlenen arkaik toplumlarda sosyal alanların farklılaşması ve topluluk yaşamının karmaşıklaşmasında ciddi atılımları mümkün kılan radikal değişimlerin doğasıyla ilgili kapsamlı bir teoriyi temel alır. Aksiyal yaklaşım, çeşitli medeniyetlerde "aşkınlığın" eş zamanlı keşfini karşılaştırmalı bazda incelemeyi kolaylaştırır.⁵³

"Döngüsel ve mitsel" olandan aşkın olana geçişin, Yunan filozofları, İbrani peygamberler, Hindistan'daki Budist ve Hint gelenekleriyle başlayıp Hristiyanlığın doğuşuyla sonuçlanan Aksiyal Çağ değişimlerinin tanımlayıcı özelliği olduğu belirtilir. Robert Bellah'ın *Religion in Human Evolution* adlı eseri, bu süreçlerin gelişimini işaret eden aşkınlık ve düşünümsellik mefhumlarının izini sürerken eş zamanlı kültürel ve biyolojik meseleleri derinlemesine inceler. Ancak bu çalışması, insanlığın toplumsal tecrübesinin son 2000 yılını kapsamaz. Bu anlamda, Arnason, Salvatore ve Stauth'un eseri, Bellah'ın çalışmasının bittiği yerden devam eden bir çalışma olarak görülebilir. Arnason, Salvatore ve Stauth, İslam'ın beş yüzyıl sonra ortaya çıkarak Jasper'in orjinal kronolojik modeli için problem oluşturur. Ancak İslam, "dışlanan insan" olarak görülemez; İslam ve İslam medeniyet kendinden önceki medeniyetlerden mirasını almış ve onları sentezlemiştir, yani miladi 7. yüzyılda başlayandan daha büyük bir medeni mirasa aittir. İslam gerçekten bir medeniyet, Jasper'in ortaya koyduğu model gibi gerçekten de aksiyal bir yapıydı. Yine de, Josef van Ess, tartışmayı "Aksiyal Çağ"

⁵³ Arnason, Salvatore, Stauth, "Introduction" s. 8.

mefhumundan uzaklaştırıp "aksiyal sendromlar/belirtiler" tartışmasına dönüştürmek ister çünkü "aksiyal sendromlar" üzerine odaklanmanın, ilk Müslüman toplumlarının miras aldığı erken dini, felsefi ve medeniyet yapılarını sentezleyen İslam Medeniyeti'nin kapsamına daha çok uyduğuna inanır.⁵⁴ Burada belirtmelidir ki, Björn Wittrock'un çalışmasında da belirtildiği gibi, aşkınlık *sadece* teolojik bir terim değildir, aslında "insanların günlük ihtiyaçlarına bağlı aktiviteleri aşan düşünümselliğin yeni ortaya çıkan bir biçimidir."⁵⁵ Van Ess de dahil olmak üzere yazarlar bunun erken aksiyal dönüşümlere olduğu kadar İslam'da uygulanabilir olduğunu belirtirler.

Bununla birlikte, Arnason, Salvatore, ve Staut Aksiya çağ tartışmalarını, İslam'ın Jasper'in, van Ess'in de belirttiği gibi Avrupa merkezci olan teorisindeki düzeltici ve medeniyetsel bir "sentezleyici/verici" varlığına odaklarlar.⁵⁶ Medeniyetin bilgi üretiminin merkezi Hegel ve Weber'den etkilenen bilim doğrultusundaki felsefi geleneğe aitti ve öncelikle Avrupa'ydı. Bu Hegelci ve Weberci kökenler 18. yüzyıldan 20. yüzyılın başlarına kadar üretilen medeniyet teorilerinin niye Avrupa-merkezli bir odağa sahip olduğunu da daha iyi açıklayabilir. Marshall Hodgson'ın çalışması bu Avrupalı söylemin tam tersini savunmasına rağmen, bu çalışma Batı'nın medeni üstünlüğünün aydınlanmacı ve teleolojik söylemini düzelten bir çalışma olarak görülmüştür.

⁵⁴ Van Ess, "Islam and the Axial Age," s. 221.

⁵⁵ Age s. 8-9

⁵⁶ Age s. 9

C. Modernite

Hodgson'ın medeniyet anlayışı, onun insan topluluğu, insanlık anlayışının ayrılmaz bir parçasıydı. Hodgson'a göre medeniyet ve idrak aynı kavramsal alana aittir, çünkü "medeniyet, diğer bir deyişle "formatif ideallerin bir ifadesi"dir.⁵⁷ Bu idealler, genellikle bu ideallerin en özlü ve güçlü ifadesi olan din yoluyla medeniyete hükmetmeye çalışır.⁵⁸ Fakat Hodgson, "bir analiz birimi olarak medeniyete" olan bağlılığına rağmen medeniyet, hem Batı hem de İslam medeniyeti, gibi bir kavramı tartışırken somutlaştırmayı kullanmanın getirdiği tehlikelerin farkındaydı.⁵⁹ Hodgson, Said'in Şarkiyatçılığından çok daha önce, uzmanların "söz konusu olguyu anlamalarını esasen biçimlendiren" "ön-taahhüt"(precommitment) mefhumu işaret ederek, bilimsel söylemlerde ortaya konan kimliklerin özelleştirmesi sorunundan kaçınmıştı. Bu, Marksizim ve Hodgson'ın adlandırmasıyla "Batıcılık" dahil bilimsel bütün konumlar için geçerlidir.⁶⁰ Burada kayda değer olan, Hodgson'ın bu erken dönem çalışmasının, ölümünden 15-20 yıl sonra, sömürge sonrası bilim adamları tarafından öne çıkarılan medeniyet eleştirileri öngörmesidir. Hodgson, bilimsel çalışmaların esasen *mukim/taahhüt* doğasına çoktandır işaret ediyordu. Yani, bir toplumun veya medeniyetin iddialarını ve katkılarını değerlendirebileceğimiz nötr üçüncü bir dil yoktur, bu nedenle

⁵⁷ Hodgson, *Venture of Islam* cilt 1, s. 90, Arnason, "Marshall Hodgson's Civilizational Analysis of Islam,"dan alıntılanmıştır s. 25

⁵⁸ Arnason, s. 25

⁵⁹ Hodgson, "Introduction," by Edmund Burke III in *Rethinking World History*, s. xv

⁶⁰ Age, s. xiv. Hodgson, İslam'ın Serüveni adlı eserinde Batıcılık'ın (Westernism) bu tanımını verir: "Ben en yüksek bağlılıkları, özgürlük ve doğruluk aşkın ideallerinin tek veya en azından en uygun tecessüm olarak Batı kültürüne olan kişileri Batıcı olarak adlandırıyorum." Hodgson, haklı olarak, Batıcılıklarının bir parçası olarak kendi medeniyetssel oluşumlarının merkeziliğine işaret eder. "Bu kişiler, belli bir ölçüye Hristiyan geleneğinin Batı kültürüne merkezi olduğu kadar, -her ne kadar kişisel olarak Hristiyanlığa bağlı olmadıklarını iddia etselerde- İslam'a Hristiyan bakış açını paylaşır. (s.27)"

"nötr/yansız/tarafsız" ve evrensel bir ilerleme ve gelişim hiyerarşisi yaratılması mümkün değildir. Hodgson, Asad gibi, uzmanların bu bilim dilini ve dünyanın geri kalanı hakkındaki söylemlerini kullananların ortaya koyduğu siyasi iddiaları doğru bir şekilde ele alabilmesi için Batı'ya ve Batı olmayana, medeniyete, ilerlemeye, moderniteye dair söylemlerimizi konumlandırmak ister. Asad'ın aksine Hodgson, sömürgeci miraslarına rağmen, medeniyetler hakkında konuşmanın mümkün hatta gerekli olduğuna inanır. Hodgson, medeniyet kavramında daha eski, daha esasi bir şey olduğunu düşünür ve pejoratif kullanımının ötesinde medeniyeti bilinç ve medenilik olarak algılar.

Hodgson'ın kuramsal projesinin kayda değer bir kısmı medeniyet söylemlerimizi onun "Büyük Batı Dönüşümü/Başkalaşımı" olarak adlandırdığı olgunun yanına konumlandırmaktan oluşur.⁶¹ Hodgson'ın, dönüşümün erken modernite medeniyetleri üzerindeki etkisine dair izahı ikinci bir Aksiyal Çağ'a benzerdir ancak bu sefer korkunç sonuçları beraberinde getirmiştir. Hodgson şöyle der:

[Büyük Batı Dönüşümü'nde] gerçekleşen şey, milattan birkaç bin yıl önceki ilk gelişmelere, belli toplumların şehirleşmesi, okur yazarlığın ortaya çıkması, genel olarak daha karmaşık sosyal ve kültürel düzenlerin kurulması, gibi "medeniyet" dediğimiz şeyin ortaya çıkmasına benzetilebilir. "Medeni", tarımsal üretime geçmiş -muhtemelen Sümerlerle başlayan bir süreç- topluluklar, kendilerini diğer -toplayıcı kabileleri geçiniz- tarım yapan topluluklardan sosyal güç olarak daha üstündüler, bundan az bir zaman önce de kentsel yaşam biçimi gittikçe daha geniş halkaların siyasi ve kültürel yaşamında belirleyici bir rol oynamaya başlamıştı. Sümerlerde gerçekleşen şey, kısa süre içinde (antik zaman sürecinde) tüm Doğu yarımkürenin kaderini belirledi. Tarımsal üretime geçmiş toplumlar

⁶¹ Şimdi Avrupa diye anılan topraklarda dönüşümün yayılması ve Nil imparatorluklarından Oksos Oikumene'ye kadar ve tarım ağlarına etkisi üzerine etkisi ile ilgili kapsamlı bir açıklama için Hodgson'ın *Rethinking World History* eserindeki benzer başlıklı bölüme bakınız.

arasında, tarihi değişimin nitelikleri o kadar evrildi ki, "tarih öncesi" olarak adlandırdığımız zamandan önce bin yılları alan değişim şimdi sadece yüzyıllar sürüyordu. Aynı şekilde, Batı Dönüşümü'nde, tarımsal üretim zamanlarında yüzyılları bulan değişim şimdi on yıllarda gerçekleşiyordu.⁶²

Zaman, hız ve ekonomik yaşamdaki değişimler hep birlikte Hodgson'ın "Büyük Batı Dönüşümü" olarak adlandırdığı, medeniyet kavramının modern (aydınlanma ve sanayi devrimi sonrası biçimler) ve günümüzdeki kullanımın doğruluğunu sorgulayan bir süreci meydana getirir. Teknolojik gelişmelerin hızı, Avrupa'daki belli toplulukların modern dönem öncesi toplumların genel yaşam biçimi olan tarımsal yaşam biçimlerinden çıkmasını sağladı. Bunun Çin, Hindistan ve İslam topraklarına karşın Avrupa'da yaşanmasını sağlayan faktörlerin birleşiminde tarihi tesadüfler söz konusuydu, Hegel'in teleolojik/amaçsal anlamdaki evrensel "Tarih"inin ilerlemeci bir gelişiminin sonucu değil.

Hodgson'ın üç ciltlik, önemli çalışması *The Venture of Islam* (İslam'ın Serüveni), İslam medeniyetinin İslam'ın bir gelenek olarak gelişmesinin yanı sıra yükselişini belgelemeye çalışır. Hodgson, bu iki süreci belirli bir tarih içinde gerçekleşmiş iki ayrı süreçmiş gibi ayırmak istemez.⁶³ Hatta, belirli tarihsel anlatılardan bahsedilirken kullanılan dili, onların yükseliş, gelişim ve devamını tasvir ederken daha fazla faydaya ulaşmak için güzelleştirmek ister. Hodgson'a göre "İslamicate" terimi, açıklık getiren bir terimdir. "İslamic (İslami)" terimini ise, sadece "*doğru, dinsel, anlamda* İslam'a ait olan"

⁶² Hodgson, *Rethinking World History*, ps. 46-47.

⁶³ Hodgson, *Venture of Islam*, cilt 1, s. 57.

meseleler için kullanır.⁶⁴ Hodgson'ın "dini (religious)" kelimesini kullanımı bizim için karmaşıklığa sebep olsa bile, onun terimleri farklılaştırarak daha açık anlama ulaşma çabasını göz ardı etmemeliyiz. Hodgson, medeniyeti tutarlı bir analiz birimi olarak aldığı için, terimleri tarihsel kayıtlarda geçtikleri gibi anlamaya, en iyi anlam netliğine ulaşmaya çalışır. Bu nedenle, "İslamicate", direkt olarak dini, İslam'ın kendisini kastetmez, İslam ve Müslümanlarla tarihi olarak bağlantılı, hem Müslümanların kendi arasında hem de Müslüman olmayan unsurların arasında bulunan sosyal ve kültürel karmaşıklığı ifade eder.⁶⁵ Bu farklılaştırma, uzmanlara İslam'ın hakim olduğu topraklardaki sosyal düzene ait olan çok yönlü yani zorunlu olarak İslami bir karakter taşımayan ama Müslümanlara olduğu kadar gayrimüslimlere ait etkileşimlerin sosyal, kültürel, ve medeni bağlantı noktasında olan toplumlardan bahsedebilme yetisi kazandırır. Bu ayırım, Hodgson'ın tarihi değişimleri düzenleme ve anlamada medeniyeti analitik bir kavram olarak neden koruduğunu anlamamıza yardımcı olur. Hodgson, medeniyetin insan hayatını düzenleyen, insan bilincine katkıda bulunan, toplumların gelişimine yardım eden ve bazen rekabet halindeki çok miktarda sosyal uygulamaları kapsadığına inanır. Bu sosyal ve medeni pratikler muhakeme geleneklerinin, edebiyat örneklerinin ortaya çıkmasına ve ayrı *medenî* grupların daha büyük topluluk ağırları oluşturmalarına sebep olmuştur. Ancak, bu tanım, Hodgson ve Asad'ın de hakkıyla belirttiği gibi, evrensel olarak geçerli tek bir tarihi deneyim -yani modern Batı- ahlaki ve siyasi söylemleri altında belirli bir medeniyetin mirasını tüm farklılıklar

⁶⁴ Age, s. 59, vurgu orjinaldir.

⁶⁵ Age, s. 59.

homojenleştirmeye çalışan sömürgeci işgalin karanlık mirasının, ikili ayrımlarının ve "medenileştirme vazifesi"nin gölgesinde kalmıştır.

3. *Edeb* ve Medenilik veya Medeniyeti yeniden düşünmek

Medeniyetin sömürgecilik ve gelişme olarak paradoksunun altını çizmek için, etiğe veya toplumdaki doğru ahlaki davranışa yönelik belirli anlamlarının üzerinden *edeb* kavramını sorgulayacağım. *Edeb*, "uygun şahsi niteliklerin ahlaki bir çıkarımı veya belirli bir hassasiyetler ve yetenekler silsilesinin gelişiminin ve bilgisinin telkini olarak"⁶⁶ algılandığında *medeniyet* ve *medenilik* kavramlarına ilişkin mevzu bahis nedir? Benim *edebi* doğru toplumsal davranış olarak okumamın merkezinde, "İslam coğrafyası"⁶⁷ medeniyetinin önemli bir yapı taşı olarak *edeb*in İslami gelenek içerisinde kendisinin erdemin oluşum sürecinin merkezinde olduğunu gösterme çabası olacaktır. İslami ilmi gelenek sadece nötr akıl yürütme yoluyla ulaşılacak soyut bilgiyle hiç bir zaman ilgi göstermemiş, aksine akıl yürütmenin kaynaklarını kullanabilecek *şahıs türü*yle ilgilenmiştir. Burada, bir anlamda, kişinin "kendini yetiştirmesi"nin vurgulandığı felsefi bir antropolojisi vardır.⁶⁸ Kişi, önce akıl yürütebilmesini/sorgulayabilmesini mümkün kılan erdemleri edinmeli, bu şekilde herhangi bir eyleme girişmeden eleştiri yapabilmelidir. Ben de *edeb*in doğasına dair bu sorgulamaya, kardeş terimi sayılabilecek

⁶⁶ Metcalf, *Encyclopedia of Islam*, s. 12

⁶⁷ "Islamdom" - Marshall Hodgson tarafından *The Venture of Islam* serisinin giriş kısmında yeni türetilmiş bir kelimedir. Bkz: dipnot 52.

⁶⁸ Moosa, s. 219. Burada Profesör Moosa tarafından kullanılmasına rağmen, "kendinin/nefsin yetiştirilmesi" ve alıntı yaptığım *Ghazali and the Poetics of Imagination* kitabındaki bölümün "The Hermeneutics of the Self and Subjectivity" (Nefs ve Subjektivite'nin Hermenötiği) başlığı Michel Foucault's *Hermeneutics of the Subject: Lectures at the College de France 1981-1982* ve *The History of Sexuality* c. 3, *The Care of the Self* eserlerine açık referanslardır.

medenilik (*civility*) kavramının tarihi gelişimiyle başlayacağım. Bu kavramların benzerliklerini vurgulamamın sebebi, Ahmed Midhat Efendi'nin *edeb* üzerine eserlerinden yararlandığım üçüncü bölümde güçlü bir şekilde ortaya çıkacak olan farklılıklarını incelemektir.

Armando Salvatore, ikisinin de toplumsal alana olduğu kadar saray kültürüne de ait olduğunu göstermek amacıyla *edeb* ve *medenilik* kavramlarını bir araya getirir. Salvatore şunu belirtir:

Bürokratik reformcuların kültürü belirli geleneklere karşı tamamen nötr değildi, özellikle de -ulemanın Kuran ve hadise dayandığı temel İslami geleneklerden farklı olan- Acem saray kültüründen miras alınmış edebi paralel bir gelenek olarak sayarsak. Edebin en genel tanımı tercihen bir saray kültürü kontekstindeki edebiyatçılar sınıfı tarafından geliştirilmiş iyi bir hayatın ahlaki ve pratik normlarını toplayan bir tanımdır. Bununla birlikte, katı anlamda dini bir gelenek olarak İslam'dan ziyade İslam medeniyetinin, yani İslamın hakim olduğu coğrafyanın esasi bir geleneğidir.⁶⁹

Burada, Salvatore'nin Hodgson'ın terimlerin farklılaştırma ısrarını, *edeb*in İslamdom yani İran saray hayatı ve görgü kurallarından devraldığı mirasla, İslam medeniyetinin , İslam coğrafyasının, bir özelliği olduğu ısrarını tekrarladığını görüyoruz. Hodgson'ın da belirttiği gibi, İslamdom (İslam coğrafyası) ve Islamicate (İslam medeniyeti) kavramları "Islamic Civilization" (İslami medeniyet) ve onun diğer tarihi çağrışımlarının ifade edemediği nüans ve özgünlüklerin ifade edilmesini sağlarlar. Burada, Acem (Persianate) kavramı da aynı şekilde, bize geç antik ve modern öncesi çağı, Acem, Yunan ve Arap

⁶⁹ Salvatore, "Eccentric modernity," s. 59.

geleneklerinin kaynaşımı olarak, yani hiç birine indirgmeden, tasavvur etmemizi sağlar.⁷⁰ Buna ek olarak, Salvatore'den yapılan alıntı, *edebi* İslami geleneğin "⁷¹yapıcı yapısı" olarak değil normatif bir aracı olarak düşünmenin bir örnek oluşturur. Yani *edeb*, uzmanların teknik dillerine ait değil, aksine İslami geleneğin kendilerinde somutlaştığı öznelerine, dindar veya iyi eğitilmiş, veya belagatli, veya kurulu ve somut hem uzmanların hem de halktan insanlarına ait bir özelliktir.

Bu mukayese başka bir soruyu akla getirir. *Edeb*, veya medenilik (civility) ne ölçüde seküler bir terimdir? *Edeb*, ne anlamda somutlaşmış, somutlaşan bir gelenek olarak İslam'ın içkin normatif söylemlerinin ve oluşum pratiklerinin dışında kalan doğru toplumsal davranışları ifade eder? *Edebin*, dini veya seküler kategorilerinden hangisine dahil olacağını belirleyen şey nedir? Abdallah Cheikh-Moussa da, "*Adab Literature in the Classical Period*" (Klasik Dönemde *Edeble* İlgili Literatür) adlı çalışmasında bu soruyu sorar:

Edeb, uzun zamandır İslam'ın damgasını taşıyan dini literatürden ayrı dünyevi bir literatür olarak görülmüştür. Örneğin, Francesco Garbieli'yi yorumlayacak olursak, hicri ilk asırda *edeb*, orijinal ahlaki ve sosyal anlamında eklenen entelektüel bir anlam kazanmıştır, daha sonra ise kişiyi nazik ve görgülü kılan bilginin toplamına *edep* denir ve *edep* (ilim, bilim veya dini ilim, Kuran, *hadis* ve *fıkıh*ın aksine) dünyevi bir kültüre aittir" ayrımı yapılmıştır.⁷²

⁷⁰ Yazarın "the first millennium" olarak adlandırdığı bu çok-gelenekli dünyanın daha güncel bir açıklaması için bakınız; Fowden, Garth (2014) *Before and After Muhammad: The First Millennium Refocused*, Princeton: Princeton University Press.

⁷¹ Bkz. Bourdieu, Pierre (1980) *The Logic of Practice*, Stanford: Stanford University Press.

⁷² Cheikh-Moussa, s.161.

Cheikh-Moussa da Fedwa Malti-Douglas da kutsal ve dünyevi arasındaki bu ayrımın, *edeb*in hem bir edebiyat olgusu hem de "ruhi" veya "inanç" olgusu olarak kabul edilmesinde herhangi gerçek bir analitik ağırlığı olmadığını görüşündedirler. Malti-Douglas "*Edebin dini ilimlerin uhrevi odağının dünyevi bir karşılığı olarak algınmasının* (İslami bağlamda böyle bir ikiliğin varlığı yoruma açıktır.) incelikleriyle ortaya konmasının gerekliliği açıktır."⁷³ İslami geleneğin ana metinlerinin (Kuran, hadis ve erken dönemde *edeb* üzerine verilen eserler) arasındaki metinler arası "oyun"a dikkat edilmesi bu incelikleri ortaya koyacaktır. Ayrıca, temel metinler arasındaki çatlak ilişki ve bunun erken dönem *edeb* kaynaklarında kullanımı bu hatalı uhrevi/dünyevi ikiliğini bu eserlerle ilişkilendirmemizi engeller. Cheikh-Moussa, bu meseleyi *edeb ilmini* göz önünde bulundurarak değerlendirirken, *edeb*in uhrevi ve dünyevi kullanımları arasında bir ayrım yapmanın müphem doğasını teyit eder:

*Edebin kendisi kesinlikle açıkça temelini oluşturan öğretisel yapıya ya da belirli bir yasal çerçeveye işaret etmez, ancak neyin uyumlu ya da kusurlu, yerinde ve etkili olduğunu belirlediğine inanılan bir doxaya (kanaate), bir fikre veya bir geleneğe işaret eder.*⁷⁴

Cheikh-Moussa'nın açıklaması Talal Asad'ın çalışmasında belirtilen diğer bir metodolojik noktayı doğrular. *Edebi bir kanaat (doxa)* bağlamına yerleştirmek, kurucu kaynaklar ve metinlerle ilgilenen/meşgul olan kişilerin "neyin uyumlu ya da kusurlu, yerinde ve etkili olduğunu" savunduğu geleneğin tartışmalı doğasına dikkat çekecektir.

⁷³ Malti-Douglas, s. 52.

⁷⁴ Cheikh-Moussa, s. 162.

Ebrahim Moosa, *Ghazali and the Poetics of Imagination* adlı eserinde, Gazali'nin mirasından yararlanarak, Michel Foucault iktibasıyla kişinin hermenötiğini tartışır. Bu çalışmada Moosa, bir zamanlar bu ilimleri öğrenmenin hem ön koşulu hem de sonucu olan *edeb*in hem ahlak ilminde ('*ilm al-akhlaq*) hem de pozitif hukuk ilmindeki ('*ilm al-fiqh*)" önemini ön plana çıkartır. Bu tezin başında belirtildiği gibi *edeb*in "yakın anlamdaki "civility (medenilik, incelik)" ve "etiquette (görgü kuralları)" gibi kelimelere tercümesi görüldüğü kadar kolay değildir.⁷⁵ Aslında, hem medenilik (civility) hem de görgü kuralları (etiquette) terimlerinin *edeb*in bir çok tezahürüyle layikiyle karşılaştırılabilmesi içi entelektüel kökenleri yeni baştan şekillendirilmeli ve bir münakaşa geleneği içinde benimsenmelidir. Moosa burada *edebi* "tüm insan fiillerini motive eden ve bir tür erdemin gelişmesine yol açan pedagojidir/egitim bilimidir. Hem eğitimin kendisi, hem de doğru ve örnek davranışlar kurallarının tatbiki oluşumdur, ve dahası ruha belirli bir erdemin (*faziletin*) yerleşmesi amacıyla kuralların içselleştirilmesidir." şeklinde tanımlar. Buna ek olarak, erdem etiğinin felsefi dilinden yararlanarak " kişinin ancak erdem Müslüman filozofların ve ahlakçıların fitrat veya ruhun/nefsin "habitus"u (*melekesi*) olarak adlandırdıkları şeyin kalıcı bir parçası haline gelince, *edebe* veya ahlaki kurallara sahip olduğunu iddia edebileceğini" belirtir.⁷⁶

Bu çalışmada daha önce belirtildiği gibi, *edeb* dürüstçe Tanrının ve dünyanın bilgisine ulaşmaya çalışan kişinin arzu ve davranışlarını, kişiyi temellendirerek ve öncelikle bilgiye ulaşmalarını sağlayarak canlandırır. "Kişinin bilginin etkilerini hissetmesine ve bu etkinin kendisinde canlanmasıyla değişmesine olanak sağlayan şey

⁷⁵ Moosa, *Ghazali*, s. 209

⁷⁶ Age, 210

fitrattır."⁷⁷ *Edebi* sadece seküler veya dini olarak tasvir etme çabası *edeb*in kişinin dünyada nasıl yaşadığı ve nasıl yaşaması beklendiği arasındaki boşluğu doldurduğu hususunu ıskalayacaktır. Bu arabulucu konum, *edebi* seküler veya dini bir sınıflandırmanın ötesinde görmek için gereklidir. Bir sonraki bölüm, belli durumlarda *edebe* benzer ancak *edeb*in hiç bir şekilde indirgenemeyeceği bir kavram olan medenilik (civility/medenilik, incelik) kavramını ele alarak bu hususu vurgulayacaktır.

⁷⁷ Age, 210

Bölüm Üç:

Edeb ve Medenilik

“Dillerde kelimelerin aniden ortaya çıkışı neredeyse her zaman insanların yaşamlarındaki değişimlere işaret eder....”

-Norbert Elias, *Uygarlık Süreci*⁷⁸

1. Giriş

Önceki bölümlerde belirtildiği gibi, medenilik ve medeniyet kavramlar hem tarihlerinde hem de kullanımlarında çok yönlüdür. Güncel "dil kullanım adetleri" bizi medeniyetin değer olarak nötr bir terim veya küresel gelişmişliği -bir anlamda Batı medeniyetini- işaret eden bir simge olduğunu düşünmeye teşvik eder. İngiliz filozof R.G. Collingwood, *The New Leviathan* adlı eserinde bu normatif ikiliğe bir çıkar yok sunar. Collingwood, şöyle der:

34.5. Medeniyet (medenileşme) *ideal bir duruma/devlete ulaşma sürecidir.*

34.51. Bir şeyi medenileştirme, o şeye bir süreci, bir oluş sürecini, içinde ideal duruma/devlete yaklaştığında *medeniliğe*, ideal durumdan uzaklaştığında *barbarlığa* giden bir topluluk (34.4) olduğunu bildiğimiz bir süreci dayatmak veya o şeyde bir süreci desteklemektir.

34.52. Bu durumlar/devletler ideal durumlardır, gerçek devletler/durumlar değildir. Hiç bir toplum sadece *medenî* veya sadece *barbar* değildir. Herhangi

⁷⁸ Elias, s. 54.

bir toplumun içinde bulunduğu durum medenilik ve barbarlığın karışımıdır.⁷⁹

Burada Collingwood'un Nietzsche, Foucault ve Asad'i takip ederek medeniyet kavramını kalıtsal metod olarak adlandırılabilir bir yöntemle incelemeye ilgili olmadığını belirtmek gerekir. Aksine, Collingwood medeniyetten ve barbarlıktan *bahsedildiğinde* ve bu iki kavram *değerlendirildiğinde* mevzubahis olan şeyi aydınlığa kavuşturmaya çalışmaktadır. Kelimenin kökenine dayanmak yerine, bir felsefeci olarak kelimenin hem ilmi hem de halk arasındaki olası kullanımlarının izini sürmek istemektedir. Collingwood, medeniyet ve medeniliğin kişinin dünyayı veya onu meydana getiren süreçleri tanımlamak için kullandığı değer olarak nötr olmayan kavramlar olduğuna işaret eder. Collingwood, medeniyetin "ideal bir duruma/devlete" yaklaşma, diğer bir deyişle, "varlık/olma(being)" mefhumundan "(bir şey) oluş (become)" mefhumuna doğru bir hareket⁸⁰ olduğunu belirtir:

34.55. Bu durumda, *medenileştirme* süreci iş başındaysa, topluluğun yaşamındaki medeni unsurlar barbar unsurlar tedricen üstün gelmektedir, ancak topluluk hiç bir zaman barbar unsurları tamamen kaybedip saf medeni unsurlardan meydana gelmez.

34.56. Dolayısıyla medeniyet/medenileşme süreci *ideal medenilik durumuna asimptotik (kavuşmaz) bir yaklaşma* sürecidir.

34.57. Aynı şey, bu ikiliğin diğer ucundaki süreç için de geçerlidir. Medenileşen bir topluluk tamamen medeni olmayacağı gibi, asla da tamamen barbar değildi

⁷⁹ Collingwood, *The New Leviathan*, s. 283, vurgu orijinaldir.

⁸⁰ Age, s. 285.

ve süreç tersine dönerse de tamamen barbar olmayacaktır.⁸¹

Medeniliği, "ideal bir duruma yaklaşma" olarak *medeniyete* götüren *medenileştirme* gibi bir sürece dönüştürerek ne elde edilebilir? Bu fiilin esas meziyeti, medeniyetin, Collingwood'un skalasında sadece belirli bir toplumun medenilik idealine ulaşma çabası olan ve başka hiç bir üstün değeri olmayan Batı medeniyetine eşdeğer olduğu fikrinin ötesini düşünmeye olanak sağlamasıdır. Collingwood, medeniliğin *o toplumun* kendini medenileştirme çabasıyla ilişkili bir mefhum mu yoksa tüm toplumlara uygulanabilir evrensel bir değer mi olduğu konusunda yeterince açık değildir. Ancak, her toplumun diğerleriyle önemli benzerliklerine rağmen farklı görünen kendi değerlerini ve kendi medeniliklerini *ideal* olarak dile getirmesini kabul edeceği kuşkuludur.

Collingwood'un medenilik teriminin felsefi ve dilsel anlayışına hakim olmak, terimin doğasını ve tarihini incelemeye daha fazla zaman ayırmayı gerektirir. *Medenilik* kavramı bize şu an ne ifade ediyor ve bu ifade ettiği şey gelişiminin erken dönem evrelerinde ifade ettiğinden nasıl farklıdır? Saray yaşamının görgü kuralları olan medenilik nasıl "medeni toplum" gibi siyasi mefhumlardan ve doğru davranış ve eğitimli duyarlılıklar/hassasiyetler/yetiler mefhumlarından yararlanan bir kavram haline gelmiştir?

⁸¹ Age, s. 284, vurgu orjinaldir.

2. Norbert Elias'ın Medeniyeti

Sosyolog Norbert Elias, Uygarlık Süreci (Medenilik Süreci) adlı çalışmasında, Avrupalı davranış şekillerinin ortaçağlardan modern döneme evrimini takip eder. Collingwood ve Hodgson'dan farklı olarak medeniyetin, terimin toplumlar tarafından yaratılan veya yapılan çoğu şeyi kapsayan kapasitesinden dolayı ciddi bir analitik getirisi olmayan bir tanımını verir. "Medeni (civilized) ve gayrimedeni (uncivilized)" kavramlarını kullanarak bu tanımsal zorluğu kısmen kendisi meydan verir. Elias, "Doğrusunu söylemek gerekirse, her şey "medenî" veya "gayrimedenî" bir şekilde yapılır/gerçekleşir; bu nedenle her şeyi medeniyet olarak tasvir edildiği bir kaç kelimede özetlemek oldukça zordur." der.⁸²

Ve "gerçekte" ne olduğuna inandığı medeniyete betimlemeye devam eder: "Medeni olarak tanımlanabilecek tüm bu çeşitli insan davranışlarına ve faaliyetlerine sebep olan ortak özellik nedir? Cevap çok basit bir buluşla başlar: bu kavram Batının özbilincini ifade eder."⁸³ Bu tanım, muhtemelen modern multikültürel, çoğulcu ve kozmopolit duyarlılıklara rahatsızlık verecektir ve de açıkça terimin koloniyal bağlamından bihaberdir. Ancak Elias'ın dolaylı olarak haklı olduğu olduğu şey, modern bilimdeki medeniyet tarihi genellikle sadece Batı tarihidir. Bununla birlikte, "medeniyet olarak adlandırılan şeyin -gelişmiş teknoloji, yaşam, edebi ve felsefi başarılar kastedilerek- sadece Batı bilincinin mirasına ait olduğunu öne sürmek şüphesiz

⁸² Elias, Revised Edition, s. 5.

⁸³ Age, 5.

yanlıştır.⁸⁴ Daha önce de belirtildiği gibi, medeniyet "modernite tarihindeki asıl kavramlardan bir sayılır."⁸⁵ Ancak, asıl soru: medeniyet, moderniteye alamet olan asıl bir kavram olarak nasıl işler?

Çağdaş, olağan kullanımları birbiriyle yer değiştirebilir olan terimleri karıştırmamak bu proje için önemlidir. Kültür, kültürel, medeniyet, medeni gibi terimler böyle kavramlardır. Bu terimleri ayırt etmekte genellikle başarısız oluruz, ayırt edebilmek de bunu ancak ikincil olarak, nadiren tarihi ve kalıtsal şekilde yaparız. Halbuki, bu tezin de savunduğu gibi, kelimelerin tarihsel bağlamı söz konusu terim ve kavramın siyasi ve toplumsal sonuçlarını anlamak ve onların belirli zaman ve mekanlardaki anlamlarına vakıf olmada önemlidir. Elias, tarihsel olarak oluşmuş kullanımlarına dikkat dikkat çekmek amacıyla medeniyet ve kültür kavramlarını Fransızca, İngilizce ve Almanca versiyonlarında ayırt eder. Orjinali Almanca olarak yazılan *Uygarlık Süreci*, tartışmayı medeniyetler arasındaki farklarla, Almanca *Kultur* mefhumu, ve *kultivert*, yani medeni olma, fikriyle başlar. Büyük bir insan kavramı olarak medeniyet "tüm insanlığın ortak noktalarını veya onu taşıyan kişilerin olması gerektiği şeyi vurgular."⁸⁶ Ancak, *kultur*, yoğun bir Alman milli tutkusu vurgusuyla, "siyasi, ekonomik ve toplumsal gerçeklerden" net bir ayrımla "özünde entelektüel, sanatsal ve dinsel gerçekleri" ifade eder. Son olarak, Elias'ın "kültürlü/görgülü (*cultivated*)" olarak tanımladığı *kultivert*, bir milletin davranış, adet ve tavırlarını ve "ilerlemeci" bir

⁸⁴ Bu, tabii ki de Samuel Huntington gibi bir çok Batılı, Avro-Amerikalı medeniyetsel tutucular için can sıkıntısı yaratmıştır.

⁸⁵ "Civilization." *International Encyclopedia of the Social Sciences*. 2008. 10 Şubat 2014 tarihinde Encyclopedia.com'dan alınmıştır: <http://www.encyclopedia.com/doc/1G2-3045300348.html>

⁸⁶ Elias, Revised Edition, s. 7.

medeniyet anlayışını ifade etmesinden dolayı "medeni" kelimesine çok yakındır.⁸⁷

Elias, medeniyetin Almanya, Fransa ve İngiltere'nin tarihi oluşumları dolayısıyla farklı anlamlar kazanmasının nedenini ucu açık bir soru olarak bırakmamış, aksine cevaplanmış bir mesele gibi ele almıştır. Fransa ve İngiltere için medeniyet, Batı ilderlemesine iştirak eden birinin hissettiği gururdu. Ancak, durum Almanya için farklıydı. Almanya'da medeniyet terimi yerine *Kultur* ana tanımlama terimiydi. Alman dili, halkı ve tarihine saygı ifade eden, Alman milli coşkusuyla derinlemesine bağlı sınırlandırıcı, özgün bir süreçti.⁸⁸ Hakim süreç, medeniyetten ziyade *Kultur*'dü. Elias'ın göstermeye çalıştığı gibi, bu kavramlar Alman, Fransız ve İngiliz deneyimleri arasında çevrilebilir değildi. Elias, medeniyet, kültür ve medenilik tarihi kavramlarının incelemesinin başında bu ayrımın yapılmasının neden gerekli olduğunu belirterek tartışmasını özetler:

Kultur ve "medeniyet" kavramları, şüphesiz, belli mezhep ya da ailelerin değil, bütün bir halkların, veya bu halkların belirli zümrelerinin, izini taşır. Ancak, birçok yönden, küçük grupların belirli sözcükleri için geçerli olan şey onlar için de geçerlidir: belirli bir gelenek ve konumu paylaşan insanlar için ve onlar tarafından kullanılırlar.⁸⁹

Bu tarihsel sosyolojik açıklama, tam olarak Elias'ın medeniyet ve medenilik terimlerinin *sosyojenez* (sosyoköken) ve *psikojenez*lerinin (psikoköken) izini sürerek -bu terimlerin kullanımlarının nasıl bir çok Batı Avrupalının iştirak ettiği yaşam biçimleri ve

⁸⁷ Age, s. 6.

⁸⁸ Age, ps. 6-7.

⁸⁹ Age, s. 8.

dil oyunlarının doğası ve alışkanlığı haline geldiğini anlamak için gerekli gördüğü yapmak istediği şeydir. Elias'ın açıklamasında övgüye değer olan şey, medeniyet gibi kavramları onlara anlaşılabilir anlamlar veren bağlamlarından soyutlamamasıdır. Ancak, Elias'ın bu açıklaması yine de bazıları tarafından fazla Avrupa-merkezci, medenileşme sürecini Avrupa modernitesinin dışındaki sosyal oluşumlara uyumlu tutarlı bir sosyolojik analiz olarak uygulamaya fazla istekli bulunur.⁹⁰ Bu eleştirilere dönmeden önce, Elias'ın anladığı şekliyle uygarlık sürecine göz atmak gereklidir.

3. Medenileşme/Uygarlık Süreci

Elias, Avrupalı davranış tarzının ve medenilik mefhumlarının hem *sosyokökenlerini* hem de *psikokökenlerinin* yerini tespit ettiğini iddia eder. Onun deyişiyle "medenileşme sürece" medeniyetsel bir "gelişme" türü veya daha darın toplumsal değişimlerin psikolojik bir etkisidir. Elias'a göre "uygarlık süreci", Batı'nın reşit olma hikayesidir. "Medeni toplumdaki yetişkin yapısının psikokökeni medeniyetimizin sosyokökeninden ayrı değerlendirilmedikçe anlaşılamaz. Bireyler, 'temel bir sosyogenetik kuralı' türüyle kısa ömürlerinde toplumlarının kendi uzun tarihlerinde geçirdiği süreçlerin bazılarından bir kere daha geçerler."⁹¹

Elias yapıtında, "sosyolojik temel kural" terkinbine aydınlatıcı rolünün önemine binaen burada yineleyeceğim bir dipnot eşlik eder:

⁹⁰ Bkz. Goody, Jack (2006) *The Theft of History*, Cambridge: Cambridge University Press, özellikle bölüm altı, "The theft of 'civilization': Elias and Absolutist Europe."

⁹¹ Age, s. xi.

Bu ifadeden, bir toplumun tarihindeki tüm ferdi evrelerin medeni bireyin tarihinde yineleneyeceği anlaşılmamalıdır. Bir bireyin yaşamında "tarımsal feodal bir çağ" veya "Rönesans" veya "mutlakiyetçi bir dönem" aramaktan daha manasız bir şey yoktur. Bu türlü kavramlar tümü, bütün bir sosyal grupların yapısına işaret eder.

Burada belirtilmesi gereken hakikat medeni toplumlarda dahi hiç bir insanın dünyaya medeni olarak gelmediği, her bireyin zorunlu olarak geçirdiği bireysel medenileşme sürecinin sosyal medenileşme sürecinin bir işlevi olduğudur. Ayrıca, çocukların duygulanım ve bilinçaltılarının yapısı şüphesiz ki "gayrimedeni" halklarınıninkine bir benzerlik taşır. Aynı şey, medeniyetin ilerlemesiyle oldukça yoğun sansüre maruz kalan ve haliyle buna hayallerde çıkış yolu bulan yetişkinlerin psikolojik durumları için de geçerlidir. Ancak toplumumuzda her birey yaşamının ilk anından itibaren medeni yetişkinlerin tesirini ve şekillendirici müdahalesine maruz kaldığı için toplumunun tarihi akışı içinde eriştiği standarda ulaşmak için bir medenileşme sürecinden geçmelidir, ancak sosyal medenileşme sürecinin bireysel tarihi evrelerinden değil.⁹²

Elias'ın "sosyogenetik hukuk" terkinini kullanımına dair ilginç ve korkutucu olan şey, bireyin gerçekten medenileşme süreçlerini medeniyetin ferdi evrelerinden geçerek yaşadığını düşünmekten kaynaklanabilecek olası bir kafa karışıklığı değil, aksine "medenî" ve "gayrimedenî" kavramlarını sınırlandıran başlıktır (Elias'a göre anlaşılır olduğu görülen). Ayrıca, Elias'ı "medenî" ve "gayrimedenî" gibi kavramların oluşumunun daha sonraki antropolojik ve tarihsel açıklamalarını bilmedi için suçlamak yanlış ve mantıksız olmakla birlikte, Elias'ın alenen *sociogenesis*in Freudyen psiko-sosyal açıklaması, toplumların sosyolojik gelişmesini bu toplumları oluşturan insanların

⁹² Age, ps. xiii – xiv.

psikolojik gelişmesiyle karıştırması sebebiyle ikna edici değildir. Elias, böyle bir yolu tercih ederek çeşitli halkların muhtemel tarihsel gelişimini alıp bunun kişinin kimlik oluşumunun belirli beyanlarını hesaba katmayan belirli bir insan gelişimi türünün var olduğunu farzeden bir psikoloji üzerindeki yerini işaretliyor. Elias'ın sosyo- ve psikoköken açıklamalarının arkasında belirli bir felsefi insan gelişimi antropolojisi yatar, *insan sosyalliğinin* oluşumun *şekillenmiş sosyalliğin* oluşumu ile karıştırarak, insan sosyalliğini şekillenmiş sosyalliğin psikolojik etkilerine bağımlı kılar.

Elias'ın projesi sadece davranışların ve adetlerin göçüyle ilgilenmiyor, burjuva orta sınıfını Avrupa 'sivil toplumunun' "medeni" nüfusuna dönüşmesine tekabül eden, hatta belki de bunu gerekli kılan, arka planını, siyasal hayalleri çizmeye çalışıyordu. Kitabın önsözünde Elias şöyle der: "Devlet olarak adlandırdığımız şeyin ilk şekli gelişir. Mutlakiyet çağında, *civilité* sloganı altında, davranış biçimleri gözle görülecek şekilde bugün *civilité* kelimesinin türevi olan "medeni (civilized) davranış tarzı" olarak ifade ettiğimiz standartta doğru hareket eder."⁹³ *Civilité* kelimesinin bu izahı, onları üreten zımni tarihsel geçişlerin bilgisi olmadan anlaşılamaz. Önsözde de belirtildiği gibi:

Sosyogenetik ve psikogenetik inceleme tarihsel değişimlerin, tekniklerin ve somut işleyişlerinin altında yatan *düzeni* ortaya çıkarmayı amaçlar. Ve bu şekilde, karmaşık hatta anlaşılması zor görünen çok sayıda soruya bugün makul derecede basit ve kesin cevaplar verilebilir.⁹⁴

Elias'a göre "oldukça basit ve kesin" olan şey aslında epeyce zor ve bilimsel olarak zahmetli bir projedir. Elias, Weber'in izinden giderek medeni, aristokrat olmayan bir

⁹³ Age, s. xii.

⁹⁴ Age, s. xiii.

sınıfın ortaya çıkışının şiddetin siyasallaşmasına tekabül ettiğini göstermek ister. Siyasallaşmayla, meşru şiddetin askeri sosyal sınıfların önceliği olmaktan çıkaran mutlakiyetçi devletin ayrıcalığı haline gelmesi sürecini kastediyorum. Bireyin medenileşmesi, modern devletin oluşumuyla doğrudan ilişkilidir çünkü devlet Weber'in "şiddet/güç tekeli"ni elinde tutar. Devletin elindeki bu güç, bireylerin ve grupların arasında bir ilişki yaratarak bu ikisi arasındaki toplum düzeyindeki etkileşimlere ve toplumsal oluşumlara da ağırlığını koyar. Ek olarak, bu siyasallaşma devlete şiddete hükmetme ve karşılık verme meşruiyeti verir. Şiddetin, sosyal-siyasi yaşamın karmaşıklıklarından bu şekilde ayrılması, "kamusal alan" ve "siyasal alan" gibi şeylerin ortaya çıkmasına ve zamanla kamunun siyaset aracılığıyla şekillenmesine olanak veren bir kırılmaya yol açmıştır.

A. Medenilik

Daha önce de belirtildiği gibi, *Uygarlık/Medenileşme Süreci*, devinimsiz/dingin bir tarih türü olarak "devletçilik"ın tarih yazımıyla ilgili kutupları ve "tarihsel görelilik" veya "sürekli değişim"de bulunan tarih arasında medenilik ve medeniyetin gelişiminden bahsetmek isteyen bilinçli tarihsel, sosyolojik bir eserdir.⁹⁵ Medeniyetin gelişimini erken dönem Avrupa siyasi değişimleri bağlamına oturtmak kavramın tesadüfi, tarihsel "kurulmuş-luk"unu anlamanın anahtarıdır. Medeniyet, medenilik, *edebin* terimlerin, aralarındaki kıyasın sağlam olarak değerlendirilebilmesi için tarihi oluşumlarının ve kullanımlarının şerh edilmesini gerektiren belirli tarihlere ait olduğu bu çalışmanın başlıca iddialarından biri olmuştur. Davranış biçimlerinin göçü vasıtasıyla siyasi ve

⁹⁵ Age, s. xii.

sosyal alanların yaratılmasını anlamak, veya aşağı sınıfların medenileşmesi medeniliğin tarihinde, aşağıda Elias ve Charles Taylor'ın eserleri üzerinden değerlendirilecek kilit bir değişimdir. Armando Salvatore, bize bu konuda kıymetli bir genel değerlendirme sunar:

[Elias], [uygarlaşma süreci]yle kendiliğinden hareket eden bir şiddet evcilleşmesi döngüsü ve cebrinefsin kümülatif dinamikleri vasıtasıyla bireysel özneler arasındaki insicamın artmasını hedeflemiştir. Bu, görgü kuralları ve kaidelerde (Zizek'in Hegelci olmayan deyişiyle) "ahlaki öz"den daha fazla yansıtılmıştır. *Süreç iki hususu ihtiva eder: sivil ilişkilerin özneler arası boyutu ve öznel tutum, örneğin vatandaşların tersyüzden yaratılması. İki boyuttan hangisinin önce geldiğine dair önceden kestirilemez. Sosyal bağ şiddeti (maddi/fiziksel veya simgesel) haddi zatında dışlamazken, "sivil" olmak şiddete makul ve büyük ölçüde düzenlenmiş bir başvuruya müsamaha eden bir düzen içinde sosyal olmak anlamına gelir, oysa öznenin bu gibi usul ve kuralları ne derece içselleştirdiği diğer öznelerle olan ilişkisine bağlıdır. Elias, fiil, etkileşim ve performansın mümtaz örneği olan erken dönem modern Avrupa saray hayatıyla, özellikle ilgilenmiştir. Gizli şiddet boyutu artan bir kısıtlamaya tabii olan Avrupa saray gittikçe artan bir şekilde kararlı koordinasyon örnekleri üretmiştir.*⁹⁶

Elias'ın projesini ve Salvatore'nin açıklamasını değerlendirmek amacıyla, *Uygarlık Sürecini* davranış (bireysel disipline) ve güç (sosyal kurumlar) arasındaki etkileşim olarak düşünmek yararlı olacaktır.⁹⁷ Salvatore'nin "özneler arası sivil ilişkiler" olarak adlandırdığı şeyle "öznel tutum" arasında bir bağımlılık yaratılması bize Elias'ın çalışmasının çevreleyen başlıca meselelerden birine yöneltir: "civilitas" ve "urbanitas"ın gerekli karakterlerini, meşru şiddeti sosyal alandan devletin sahasına kaydırarak şekilde

⁹⁶ Salvatore, "Civility," s. 809, vurgu bana aittir.

⁹⁷ J. Goudsblom, "The Theory of the Civilizing Process and Its Discontents," Paper voor de Sectie Figuratiesociologie van de Zesde Sociaal-Wetenschappelijke Studiedagen Amsterdam, 7-8 April, 1994, s. 1.

tecessüm ve koşullanma yoluyla içselleştiren özne erken modern dönemde yaratılmıştır. Aslında, bu geçişin kendisi, yeni bir toplum fikrinin veya özerk bir alan olarak sosyal alanın, ve dolayısıyla incelikli davranış alanı olarak ayrılması yoluyla siyasi bir alan yaratılmasının başlangıcı olabilirdi. Uygarlaşma süreci, basitçe saraya özgü ve aristokratik erdemlerin ve hareket tarzlarının burjuva sınıflarına, zamanla da hakkıyla medeni sayılabilmek için nasıl yenmesi, giyinilmesi ve konuşmasını tarif eden yaygın kılavuzlar aracılığıyla halka intikali değildir. "Uygarlık/medenileşme süreci" toplum mefhumunun ortaya çıkışının doğum sancılarıdır.

B. Siyaset

Charles Taylor'ın başyapıtı, *A Secular Age*'e döndüğümüzde, Avrupa medeniyeti ve medeniliğinin nasıl daha içselleşmiş ve siyasallaşmış cezai uygulamalara yöneldiğini tespit etmeye başlarız. Taylor, çalışmasında sekülerizmin erken Rönesans ve Reform formlarındaki gelişimiyle ilgilenir. Rönesans, humanizm ve Protestan Reformu'nun nasıl Batı toplumunu bugün bulunduğu yere, inancın veya inançsızlığın bir elmanın iki yarısı - bir seçim ve inanıp inanmama isteği olduğu yere, getiren "arka plan anlayışı"ndaki derin teolojik ve epistemolojik kaymalarına ait olduğunu göstermeye çalışır. Taylor'ın kalıtsal bir tarzda belgelemeye çalıştığı şey tam olarak modern Batının bu noktaya nasıl geldiğidir. Bu çaba yolunda, bize medenilik ve medeniyet mefhumlarına ve onların Avrupa geleneğindeki tarihlerine dair bazı derin ve önemli kavrayışlar sunar. Taylor şöyle der:

Rönesans "medeniliği" bizim "medeniyet"imizin atasıdır, ve neredeyse aynı güce

sahiptir. Yaşam tarzımızda değer verdiğimiz şeyler bizim sahip olduğumuz, ve gerekli faziletleri, incelikleri ve üstün başarıları olmayan diğerlerinin sahip olmadığı şeylerdir. Diğerleri "vahşi"ydi. Terimlerden anlayacağımız üzere, anlayışın temel hülasası ormandaki yaşamla şehirdeki yaşam arasındaki zıtlıktır.⁹⁸

Medeniliğe Aristocu anlamda yaklaşırsak, insanlar şehir veya *polis* yaşamında daha iyi ve doğru performans sergiler, gelişir. "Medenilik" "polis" (*civitas*) olarak tercüme edilen Latince kelimeyle bağlantılıdır; aslında Yunanca kelimenin türevleri yakında ilişkili anlamda kullanılır: 17. yüzyılda, Fransızlar sahip oldukları bir "“état policé”den bahsederler, vahşilerde olmayan. Taylor, insanın gelişmesi için şehir hayatının mühim zaruretine işaret etmektedir. Ek olarak, şehir hayatı yönetilen bir hayatı- kurallara uyma, bir topluluğa ait olma, "düzenli bir tarzda" yaşamaya bağlanma üzerine odaklanmış bir hayatı- gerektirir. Şehir hayatı disiplinli hayatı.⁹⁹

"Vahşi/yabani" yi barbar ve gayrimedeni olarak tanımlamak aslında bir yönetim yapısına sahip olmadıklarını, ancak herhangi hiyerarşik bir siyasi yaşam anlayışı değil, bir devlete sahip olmadıklarını ifade etmenin bir yoluydu. "Çoğu durumda mahrum oldukları şey, bizim modern bir devlet, toplumu önemli anlamda değiştirebilmek için elinde toplum üzerinde ciddi bir güç toplamış devamlı bir yönetim aygıtı olarak algıladığımız şeydi."¹⁰⁰

Elias ve Weber gibi Taylor da, medenilik alanını geç ortaçağ/erken modern

⁹⁸ Taylor, *A Secular Age*, s. 99-100

⁹⁹ Age, s. 100.

¹⁰⁰ Age, s. 100.

dönemdeki şiddetli/sert temayüllerin temizlenmesinin bir türü olarak görür. Bunu erişilmiş bir maksat olarak değil de, Collingwood gibi ideal bir duruma/devlete yaklaşma, belirli bir ereğe götüren araçlar, bir üründen çok bir süreç olarak algılar. Ancak, bu ideal durum/devlet, insanın şiddetli doğasını sosyal alanda evcilleştirmek isteyen aristokratik ve burjuva figürler tarafından ulaşılabilir olması için yapılmıştı. " Bizim medeniyet hakkında düşünme eğilimimizin şeklinin aksine medenilik tarihte belirli bir evrede ulaştığın ve içine oturarak dinlendiğin bir şey değildi." Aksine medenilik, güç ve otoriteyi elinde tutanlar tarafından sürekli denetlenmesi gereken bir şeydi. Medenilik, sürekli kendisi için çalışılması ve peşinde olunması gereken disiplinler bir teşebbüstü.¹⁰¹

O halde, medeniliğin bu anlayışı neyi gerektirir? Kişi, terimin bu erken dönem anlamıyla nasıl "medeni" olur?¹⁰²

Düzenli yönetim, medeniliğin bir özelliği idi. Ancak başka özellikler de vardı: sanat ve bilimlerin belli bir gelişime ulaşması, bugün teknoloji olarak adlandırdığımız (yine, bizim 'medeniyetimiz') gibi. Ayrıca, rasyonel ahlaki irade, beğeni, görgü, incelik, kısaca iyi bir eğitim ve kibar davranışları.¹⁰³

Bu medeniyet süreci hem "yukarıdan aşağı" hem de gömülü bir "aşağıdan yukarı"

¹⁰¹ Age, s. 100.

¹⁰² Taylor'ın kitabı boyunca medenilik (erken dönem şehir yaşamı mefhumu) ve medeniyet (dair günümüzde kullandığımız ve algıladığımız mana ile) arasında ayrım yaptığını belirtmekte yarar var. Ayrıca, çağdaş medeniyet mefhumu, daha eski olan medeni ve daha yeni olan medeniyet terimlerinin, bir milletin (genelde biz) sahip olduğu ve diğer herkesin (genelde onlar) peşinde olduğu sabit bir kavramda birleşmesidir. Bu daha önce bu çalışmada belirtilen , medeniyetin (civilization) "medenilik"in türemiş bir biçimi olduğu gerçeğine medeni (civilized) olanın bir medenileşme (civilization) sürecinden geçtiğini, yani medenilik sürecinin onlar tarafından yapıldığı veya tecrübe edildiğini ifade ederek ayna tutar.

¹⁰³ Age, s. 101.

yaklaşımdan oluşuyordu. İki yaklaşım da toplumu 'denetlemek', yani insanın şiddetli hırslarını ve hoyrat hassasiyetlerini başka bir alana iterek (kamusal yaşamın dışına iterek) ve disiplin mekanizmalarıyla öznelerin kendilerinin de içselleştireceği işlenmiş vatandaşlar yetiştirerek, kontrol altına almak için kullanıldı. Bu medenilik anlayışı "eğitim" ve "öğretim"i önceler, bu da geç ortaçağ/erken modern dönemin baskın "ötekileştirici" söylemidir.

Terbiye ve evcilleştirmenin sonucu olarak medeniliğin temel bir imajı aslen yabani, ham bir doğaydı. Bu atalarımızın çarpıcı ırkçılıklarını altında yatan şeydir. Onlar, Kızılderililerle aralarındaki farkı bizim bugün "kültürler" arası farklı algıladığımız gibi algılamıyor, kültür ve doğa arasındaki fark gibi algılıyordu: "Biz eğitilmiş, disiplinli, kuruluyuz, onlar değil." şeklinde. Çiğ olan pişirilmiş olanla karşılaşmıştı.

Taylor, Elias'ın Almanya, İngiltere ve en dikkat çeken Fransa'daki üst sınıflar tarafından teşvik edilen bir süreç olarak medeniyet anlayışını tekrarlar. Ancak burada Taylor'ın *söylemediği* şeye dikkatimizi yöneltmeliyiz. Onları medeni yaşamın üst formlarına iteleyen ve dini inançlar veya yerel nüfusların uygulamaları tarafından başlatılan doğru davranış şekilleri mefhumu yok değildi.¹⁰⁴ Ancak, aşağı tabakaların medenileşmesi olarak medeniyet, aristokrasinin belirli dini sebeplerle sosyalliğin bayağı formları olarak

¹⁰⁴ Medeniliğin ve dindarlığın mutlak ayrılığını önermek Taylor'ın tanımlama iddiasında seküler dönüşümün varsayılmasıdır. Şükür ki Taylor bu hatayı yapmamış ve tam tersini önermiştir:

a. Başka bir deyişle, iyi bir medenilik düzeni ve iyi bir dindarlık düzeni, birbiriyle bağlantısı olmayan ayrı bölümlerde kalmamıştır. Bir ölçüde birleşmiş ve birbirlerine doğru eğilmişlerdir. Dindarlığa yönelik, tüm gerçek Hristiyanları tamamen Tanrısal yaşama yöneltmek gibi, sosyal reformun gündemini değiştirir ve ona evrensel-hayırsever bir güven yükler. Ve medeniliğin, toplumun yeniden düzenlenmesini gerektiren talepleri de dindar, düzenli yaşama yeni bir sosyal boyut katar (s. 105)

gördüğü şeyleri uygulamaya çalıştığı siyasi bir projeydi. Elias, bu uzun ancak önemli pasajda şöyle söyler:

Medeniyet kavramında iki fikir kaynaşmıştı. Bir yandan, toplumun diğer bir evresine, barbarlığa genel bir karşı kavram oluşuyordu. Bu duygu saray toplumuna nüfuz etmişti. Saraylı-aristokratik ifadesini *politesse* veya *civilité* gibi terimlerde bulmuştu.

Ancak saraylı/orta-sınıf reform hareketinin üyeleri kitlelerin yeterince medenileşmediğini söylüyordu. "Medeniyet, sadece bir durum değil, aynı zamanda daha ileri götürülmesi gereken bir süreçtir." *Medeniyet* teriminin yeni unsuru buydu. Medeniyet, artık, saray toplumunun kendisini daha basit, gayrimedeni veya barbar bir şekilde yaşayanlarla karşılaştırdığında olduğuna inandığı şeylerin çoğunu özümseyordu: daha gelişmiş bir toplum, belli bir ahlak ve davranış seviyesini ve de toplumun diğer üyelerini ve toplumda karşılaşılması muhtemel diğer komplikasyonları da önemseyen sosyal davranış inceliği sahip olma hali. Ancak yükselen orta sınıfın ellerinde, reform hareketinin aracılığıyla, bir toplumun medenileşmesi için gerekli olan şeylerin kapsamı genişlemişti. Devletin, anayasanın ve eğitimin, dolayısıyla nüfusun daha geniş kesimlerinin yasal cezalar veya burjuvaziye yönelik sınıfsal sınırlamalar veya ticaretin daha serbest gelişimini engelleyen bariyerler gibi hâlâ barbar veya mevcut koşullarda mantıksız olan şeylerden azad edilmesi....Bu medenileşme davranışların düzeltilmesi ve de ülkenin krallar tarafından iç huzura kavuşturulmasını takip etmelidir.¹⁰⁵

Çiftçileri, yoksul işçi, aristokratik kökeni olmayan vs.yi elit sınıfların adına medenileştirme hamlesini meşru kılan neydi? Taylor ve bence Elias da, bunun "devlet

¹⁰⁵ Elias, Revised Edition, s. 40-41.

yönetimi"nin bir kaygısı olduğuna inanıyordu.¹⁰⁶ Yoksul kesimlerin davranış tarzı elitlerin imtiyazlarını tehdit etmekle kalmıyor, gücü elinde bulunduranlar eğitilmiş davranış tarzı potansiyelinin, Foucault'nun "yönetimsellik" olarak adlandırdığı, görgülü, eğitilmiş bir toplumun oluşturulmasının, dolayısıyla ekonomik verime doğrudan olumlu katkı sağlanmasının bir aracı olduğunu fark ediyordu. Bu verim, veya "ekonomik performans" da askeri güçle doğrudan ilgiliydi.¹⁰⁷ Elias'ın aşağı tabakaların elitler adına devlet eliyle reformu projesi mefhumuna Taylor'ın eklediği şey dini reform projesidir. Taylor, toplumun disipline olmasını kilisenin (Protestan ve Katolik) yaşadığı değişimlere benzetir: her ikisi de gittikçe daha fazla tutucu oluyor ve dünyanın günahkarlığıyla savaşmak için dindarlaşmaya çalışıyordu. Taylor'a göre, bu kendisinden önce ortaya çıkan hiç bir dindarlık hareketine benzemiyordu. Artık "herkes inançlarını tam olarak yaşamaya çağrılıyordu. Bu da sıradan insanların yaşam ve pratiklerinin olduğu gibi kalamayacağı anlamına geliyordu."¹⁰⁸ Keşişlerin ve ruhban sınıfının, ibadetin münzeviliğine çekilip kendini halk adına oraya vakfetmesi artık yeterli değildi. Her birey, parçalı bir şekilde kendi ruhi gelişiminden sorumluydu. Ve nihayet ruhsal terbiyenin bu "atomlarına kadar parçalanma"sı Avrupa'yı -ahlak ve dindarlığın "öznelleştirilmesi"nin bir sonucu olarak- "dışlayıcı bir humanizm"e götürdü.¹⁰⁹

¹⁰⁶ Taylor, s. 102.

¹⁰⁷ Age, s. 102.

¹⁰⁸ Age, s. 104.

¹⁰⁹ Taylor burada doğrudan nedensel uygulanabilirliği iddia etmiyor ancak modern çağın gelişimi ve onu ayakta tutan inanç durumu hakkında çapraz açıklamalar vermeye çalışıyor. Benim Taylor'ın verdiği açıklamaları tabi ki özet versiyon ama bu genellemeler Taylor'ın savunduğu şeyin gücünden bir şey götürmüyor. Disiplinli, kibar toplum teolojideki değişimin bir parçasıdır; hayatın, doğanın ve geç ortaçağ döneminden erken dönem modern zamana kadarki tüm kozmolojik resmin siyasi ve sosyolojik anlayışlarının olduğu gibi. Bu güçlü bir anlatımdır. Bununla birlikte, bu anlatım sömürge çatışmasına

C. Disiplin

Elias ve Taylor'a göre, modern medenilik anlayışlarının temelinde güç sistemleri yatar. Chris Otter gibi bazı bilim adamları, liberalizm ve liberal toplumların içindeki bu güç sistemlerini, oldukça değer verilen liberal özgürlük anlayışları yoluyla "yönetimselliğin" uygulanması¹¹⁰ olarak görürler. Otter'in çalışması "görsellik" in Viktorya döneminin sonlarındaki özelliklerine odaklanarak gücün nasıl işlediğini göstermeyi amaçlamaktadır. Otter, liberal yönetimselliğin esasen görsel vasfının izini sürmenin yanında ikinci bir özelliğini de tartışmaya açmaktadır: "maddi kaynakların kitlesel seferberliği, *şehirlerin medeni davranışların hem korunup hem de alenen sergilenebileceği alanlar şeklinde tasarlanmasını* gerektirmiştir."¹¹¹ Medeni şehir alanlarının oluşturulması, gücün beden ve bedenin duyuları arasında hegemonik bir ilişki tasarlayabileceği bir alandı. Otter, Viktorya İngilteresinde, bunun görselin koku ve tada üstünlüğüne yol açtığını iddia eder. Bu, bedenin diğer duyularının dikkate alınmamasına yol açmamış, sadece *görselliği* yönetimselliğin etkili bedensel bir söylemi haline getirmiştir. Peki bu neden böyleydi? Görseli şehirlerdeki medeni yaşam için bu kadar önemli kılan neydi? Bu soruya Otter'in tarihçi Alain Corbin'in yardımıyla verdiği cevap görselin gözlemsel yararlılığıdır. Tat ve koku duyuları önemliydi ancak işlevlerini mesafelere dayanarak yerine getiriyorlardı. Kişinin kendini duyuların "hayvani" yönlerinden uzak tutması gözlemin olumsuz şekilde meydana geldiği, örn. belirli bir

kadar sadece Avrupa ve Amerika'ya (Avrupalı sorunların bir uzantısı olduğu için) aitti. Bu küreselin, Avrupa hegemonyasının ve onun 'medeniyet' olarak sürmesine olanak sağlayan ya da çaba gösteren yaşam biçimlerinin temel hikyesidir.

¹¹⁰ bkz. Foucault,

¹¹¹ Otter, s. 1-2, vurgu bana ait.

mesafede, bir alandı. Gözlemsel yönler, kişinin devletin ve yakınındakilerin gözetimi olarak yaşadığı bir bakışa tabi olmasına olanak sağlıyordu.¹¹²

Medenilik ve gayrimedenilik, bedensel süreçlerle ve saflık ve temizliğe dair söylemlerle yakından bağlantılı hale gelen yaklaşımlardı. Gayrimedeniler, sadece rasyonalitenin iptidai bir düzeyinde olanlar değil, aynı zamanda "yakınlık duyuları"na, örneğin görsele karşı koku ve tat duyularına, itimat edenlerdi de.¹¹³ Medenilik, kamusal kendine denetleme yoluyla sağlamlaştırılmalıydı, bu da bu "oligoptik" uygunanın gerçekleşebileceği alanlar yaratılmasını gerektiriyordu.¹¹⁴

O halde, görselin hegemonyasının yanındaki işlenmiş, medeni duyular ve baskın nitelikleri ham tad ve koku duyuları olan "gayrimedeni" sınıfların arasındaki karşıt ilişkinin önemi nedir? Otter, '[yoksul, örn. anti-burjuva görsel ortamını benimseyenler]in uyandırdığı ahlaki, fiziksel ve biyolojik korkuların yaşadıkları alanın ayrılmaz bir parçası' olduğunu ve liberal, burjuva medeniyetinin ayırıcı özelliği olan özgürlük emanetine sahip çıkamayacaklarını iddia eder.¹¹⁵ Diğer bir deyişle, medenin, saf ve temiz olanın, gayrimedeniyle, pis ve hayvansı yaşam tarzıyla, karşıtlığı özgürlük ve bağımsızlık söylemlerinin gelişebileceği alanları güvenceye almak için gerekli bir ikilemdi. Bu ayrımın sürdürülmesi, korumaya çalıştıkları özgür, yani medeni, metaları savunmaları ve kanıtlamaları için gerekliydi.

¹¹² Age, s. 2.

¹¹³ Age, s. 2.

¹¹⁴ Age, s.3, Yazar "B. Latour, 'On recalling ANT' in John Law and John Hassard (eds), Actor Network Theory and After (Oxford, 1999)." a referans verir.

¹¹⁵ Age, s.3.

4. Bir medenilik türü olarak *edep*?

Artık, *edeb*in aksine, medeniliğin kavram olarak Avrupa'nın erken modern dönemde yaşadığı siyasi ve sosyal reformları merkeze alan içsel tartışmalara yakından bağlı olduğunu anlayabiliriz. Medeniyetin siyasi bir güç olarak ortaya çıkışının moderniteyle mümkün kılınan değişimlere ait olduğu söylenebilir. Medenilik - davranışların yumuşatılması, toplumda nerde ne zaman nasıl hareket edileceği bilgisi- hem Batı, hem de Batı dışı saray ve toplum kültürlerinde uzun zamandır mevcuttur, ancak sadece siyasi kaygılar nedeniyle başlatılan bir disiplin sistemi yoluyla aşağı sınıflara geçmiştir. Buna rağmen, *edep* ve medenilik arasındaki temel fark, eğitim, doğru konuşma, ve davranışların düzeltilmesini bir medeniyet, medenilik ve şehirlilik söylemlerine bağlayan söylemsel ve tatbiki ilişkilerdir. Bu söylemsel oluşum medeniliği ve medeniyeti, daha kadim bir şeceresi ve daha geniş bir söylemsel uygulanabilirliği olan *edeb*e aynı biçimde uygulanamayacak şekilde modernitenin merkezine yerleştirir.

O halde, görgü kuralları ve medenilik üzerine yazılan metinler tarihsel olarak aynı söylemsel alanda kurulmuş olmayan dil, yaşam biçimi ve uygulamalara tercüme edilmek istendiğinde ne olur? Bu soru, burada Ahmet Mithat Efendi'nin *Avrupa Âdâb-ı Muâşeretî Yahut Alafranga* adlı eseri üzerinden, bu kültürel tercümenin bedelinin ne olduğunu anlama umuduyla sorgulanacaktır.

5. Medenilik ve *Edeb* arasında Ahmet Mithat

Şimdiye kadar, medenilik ve medeniyet kavramlarının tarihleri üzerinde durulmuş, bu kavramların geç ortaçağdan erken modern döneme doğru, modernitede

zirveye ulaşarak, çağdaş söylem içinde nasıl güçlü kavramlar haline geldiklerini göstermek amaçlanmıştır. Bu terimlerin, kendilerine özgü bir tarihleri vardır ve İslami bir işlenmiş, ahlaki davranış (hem dindarlık, hem de genel tanımıyla medenilik anlamında) anlayışı olarak *edeb* ve son üç yüzyılda Avrupa'da ortaya çıkıp şekillenen bir terim olan medeniyet arasındaki bir tercüme olanaklılığını tartışmaya yönelik her girişim bu kavramların şecerelerini dikkate almalıdır. Benim buradaki amacım, Ahmet Mithat Efendi'nin eserini tamamen ele almak değil, onun çalışmasını *edeb* ve *medenilik* arasında bir tercüme olması durumunda ne olacağını göstermek için bir zemin, katalizör olarak kullanmaktır. Bu şekilde, modern okuyucuları iki farklı "dil oyunu" arasındaki tercümelerde, tamamen farklı anahtar kelimelerin benzer çağrışımlarına rağmen, meydana gelecek değişimleri dikkate almaya teşvik etmek amaçlanır.

Bu noktada, kavramlar arası tercümenin doğal bir şey olduğu söylenebilir. Godfrey Lienhardt'ın 1954 tarihli "Modes of Thought" adlı makalesinde yaptığı gibi "Yabancı bir kabilenin üyelerinin [burada başka tarihsel bir toplum da diyebiliriz] nasıl düşündüğünü anlatma sorunu, bir tercüme, çevrildiği dilde de bizim dilimizdeki kadar açık, tutarlı bir düşünce oluşturma sorunu olarak ortaya çıkar,¹¹⁶ Talal Asad'ın belirttiği gibi, tercümeyle kullanımı "dilsel bir mesele"ye değil, "düşünce tarzı"na, örn. söylemlerde içerilen ve pratikte benimsenen diğer yaşam biçimlerine, işaret eder.¹¹⁷ Bu çalışmada, kavramların "dilsel bir mesele" olarak değil "düşünce tarzları" arasında tercümesi ele alınır. Bu, Ahmet Mithat Efendi, *edebi*, medeniliğin birebir karşılığı olarak ele aldığı halde böyledir. Burada söz konusu olan, medeniliğin veya *edeb*in aynı

¹¹⁶ Asad, *Genealogies of Religion*, s. 172'deki alıntılanmıştır.

¹¹⁷ Age

kavramı ifade edip etmediği değil, kullanıldıkları toplumlar ve dillerde derin tarihsel kökenleri olan iki kavram arasındaki tercüme faaliyeti ve benzer gönderge, süreç ve özellikleri ele alır hâle geldikleridir.¹¹⁸

Ahmet Mithat Efendi (d.1844 – ö.1912), başarılı bir devlet memuru, öğretmen, köşe yazarı ve müellifti. Bir çok seyahate çıkmış ve kariyeri boyunca birden çok görevi aynı anda yürütmüştü. Osmanlı'nın başkenti İstanbul'da ortahalli esnaf bir ailenin çocuğu olarak dünyaya gelmişti. Manifaturacı olan babası, Ahmet Mithat, henüz küçük bir çocukken, vefat etmişti. Babasının vefatından sonra, Ahmet Mithat, Vidin'de devlet memuru olan abisinin¹¹⁹ yanına gitmiş, orada Sıbyan mektebine (Osmanlı'daki ilköğretim kurumlarından biri.) başlamış, ertesi yıl İstanbul'a dönerek Tophane Sıbyan mektebini bitirmiştir. Ahmet Mithat, abisiyle birlikte Niş'e gitmiş, orada da rüştiyeyi (ortaokul) bitirmiştir. Rusçuk'ta memuriyet hayatına başlayan Ahmet Mithat, Fransızca'yı da burada öğrenmiştir. İlk defa Rusçuk'ta Batı medeniyetiyle karşılaşan Ahmet Mithat, yerel bir gazetede yazmaya başlayarak yazınsan kariyerine giriş yapmıştır. İlerleyen zamanlarda *Ceride-i Askeriye* ve *Tercümân-ı Hakikat* gibi gazete ve dergilerde de yazmıştır. Ahmet Mithat, *Dâr-ul Fünun*, *Medreset'ül Vâizîn*, *Dâr'-ul-Muallimât*, ve *Medrese-i Süleymaniye* (çocuklar için kendisinin kurduğu bir okul) gibi saygın okullarda öğretmenlik yapmıştır.¹²⁰

¹¹⁸ Geç dönem Osmanlı'daki tercüme hareketlerine dair, bkz. Demircioğlu, Cemal, "From Discourse to Practice: Rethinking "Translation" (*Terceme*) and Related Practices of Text Production in the Late Ottoman Literary Tradition," Yayınlanmamış doktora tezi, Boğaziçi University, 2005.

¹¹⁹ Metinde onun kardeşi mi üvey kardeşimi olup olmadığı belli değildir -"üvey ağabeyi." Ahmet Mithat (2001 [1894]), *Avrupa Âdâb-ı Muâşeretü Yahut Alafranga*, ed. Dr. İsmail Doğan, Ali Gurbetoğlu, Ankara: Akçağ Yayınları.

¹²⁰ Age, s. 9-10.

Ahmet Mithat Efendi'nin geniş bir edebi külliyatı bulunsa da biz onun tek bir eseriyle, *Avrupa Âdâb-ı Muâşeretî Yahut Alafranga*'sıyla ilgileneceğiz. İsmi "*Avrupa Görgü Kuralları veya Alafranga*" olarak tercüme edilebilecek eser -alafranga terimi yapılan şeylerin Fransız tarzıyla yapılmasını ifade etmektedir- doğru davranışın Batılı biçimidir, bir Avrupa yaşam tarzı veya *medenilik* türüdür.¹²¹ Ahmet Mithat Efendi, *âdâb-ı muâşeret* veya görgü kuralları türünde eser veren tek kişi değildir, Mehmet Emin, Hasan Basri, Lütfü Simavi, ve diğer yazarlar da benzer eserler vermiştir.¹²²

Avrupa Âdâb-ı Muâşeretini kalıcı bir eser kılan işe, Tanzimat sonrası geç Osmanlı dönemine ait, Osmanlı toplumunun çeşitli sınıflarını Avrupa, en çok da Fransa, vatandaşlarının davranış biçimi ve tutumuna dair bilgilendirmek amacıyla yazılan bir türün bir temsilcisi olmasıdır. Bu türün bir çok örneği tercüme olmasına veya medenilikle ilgili geniş tercüme bölümler ihtiva etmesine rağmen, Ahmet Mithat'ın çalışması yazarın ilk elden Avrupa yaşamının sosyal normlarıyla neredeyse antropolojik temasından vücut bulması nedeniyle özellikle önemlidir. Fatma Tunç Yaşar, Avrupa kontekstindeki *medenilik* literatürüyle paralellik arzeden *âdâb-ı muâşeret* metinlerinde bulunan meseleri sınıflandıran ve ele alan yeni bir tez yazmıştır. Yaşar, 19. yüzyılda *edeb* metinlerindeki ani artışın Osmanlı kontekstinde edeb üzerine söylemlerin artması anlamına gelmediğini, önceki yüzyıllarda da bu konuda bir eksiklik olmadığını belirtir. *Edeb* ve *ahlak* (etik) metinlerinin okunması ve *edeb* kaygısının *medreselerde* ve doğru davranışa dair Sufi edebiyatında uzun zamandır var olduğunu belirtir. Ancak Yaşar'ın açıklamasına şunu ekleyebiliriz; sıradan insanlar için *görgü kuralları/medenilik* olarak

¹²¹ Okay, *Batı Medeniyeti Karşısında Ahmed Midhat Efendi*, s. 121.

¹²² Yaşar, Fatma Tunç, "Visions of Proper Behavior," s. 44.

edeb Batı sömürgeci güçleriyle olan etkileşimin tarihsel potasında olmuştur ve bu ahlaki-dini hatta siyasi söylem olarak eski *edeb* kavramlarının daha önce eşî görülmemiş, yeni bir oluşumdur.¹²³

Burada, erken dönem *edeb* metnlerinin Avrupa geleneğindeki medenilik metnlerinde bulunanlarla benzer meselelerle ilgilendiği belirtilmelidir. Üzerinde durulması gereken husus, her iki gelenekte de bulunan kamusal yaşam ve sosyal görgü kurallarıyla ilgili kılavuzların benzer içeriğe (misafirleri ağırlarken nasıl yemek yeneceği gibi) sahip olması değil, bu kılavuzların sıradan bireyler tarafından okunmasını teşvik eden tarihsel değişimler nedir ve bu yeni bağlantıları yapmak için hangi eski diller ve kavramlardan yararlanılmıştır? Diğer bir deyişle, *edeb* ve *medenilik* 19. yüzyılın sonunda nasıl aynı sosyal süreçleri ifade eder hale gelmiştir?

6. Bir Türün Dönüşümü

Avrupa'da *medenilik* metnlerin aksine, geç Osmanlı döneminde *edeb* metnleri yalnızca ortalama düşük ve orta sınıfların okunması için tasarlanmamıştır. Yaşar'ın gösterdiği gibi, bu yeni *edeb* türü ile uğraşanlar esas olarak "üst düzey bürokratlar [Ahmet Mithat gibi], eğitimli erkekler ve seçkin varlıklı aileler"di.¹²⁴ Medenilik edebiyatının aksine bunların amacı diplomatlar ve diğer elit sınıfları Avrupa adetleri, kuralları ve toplumlarıyla ilişki kurmaya hazırlamaktı.¹²⁵ Bu *edeb* ve *medenilik*

¹²³ Edebin Osmanlı siyasal sisteminin müstensih geleneğindeki rolü için, bkz. Findley, Carter (1980) *Bureaucratic Reform in the Ottoman Empire: The Sublime Porte 1789 – 1922*, Princeton: Princeton University Press, s. 11.

¹²⁴ Yaşar, s. 50.

¹²⁵ Age, s. 51

arasındaki temel bir farklılıktır. Medenilik, saray ve sıradan yaşam arasında bir dönüşümken, Osmanlı döneminde yeni *edeb* literatürü hem metin hem de bağlamın tamamen farklı bir kültür alanına çevrilmesiydi. Bu, hem medenilik hem de *edebi* daha önceki söylemsel alanlarının dışına çekip onları sosyal ve siyasal hayatla yeni bir uğraş içine aktararak dönüştürdü.

Artık, ne medenilik toplumun iyileştirilmesine yönelik yüksek erdemleri harmonize etmek amacıyla yıkıcı tutkuları evcilleştirme girişimdir; ne de *edeb*, kişinin Tanrı ve insanın karşısında hakkıyla bulunabilmesi için kendini, *nefsini* ahlaki arıtma sürecidir; artık her ikisi de diplomatların elindeki siyasi reform araçlarıdır.

Burada Ahmet Mithat Efendi'nin Avrupa medenilik türünü yanlış anladığı ve anlamını ve Osmanlı *Adab-ı Muaşeret* edebiyatına uygulanmasını karıştırdığı iddia edilmiyor. *Adab-ı Muaşeret*i, önceki *edeb* metinlerinden açıkça ayıran bir şey vardır, ancak yine de ikisi tamamen farklı değildir. *Edeb* ve *medeniliği* bağlayan iki kavramın etkileşime geçtiği yeni, modern alandır. Bu "uygar ulusların ortak görgü kurallarına" hitab eden bir alandır.¹²⁶ Burada anahtar sözcük, uygun yaşayışları ve yüksek erdemleri düzenlemesinin mefhumuna ait olmayan "medeni" sözcüğüdür. "Medeni" sözcüğü, sadece belirli bir toplum ya da din değerlerine değil batı dünyasının temsilcisi güçler liderliğindeki bir uluslararası düzene dayanan bir medeniyetsel gelişiminin kuralları ya da ölçütlerine aittir. Bu bağlamda, medeniliğin erdemin artması ve vahşi tutkuların engellemesiyle olandan çok uluslararası ilişkiler ile ortak noktaları var. *Edebi* de benzer bir süreç olarak almak, onu yeni bağlamlara, yeni sorunlara ve yeni vatandaşlara hitap

¹²⁶ Yaşar, s. 61.

etmesini sağlamak demektir; ve *edebi* yeni bir dil oyununa, medeni milletlerin uluslararası siyasi düzeninin dil oyununa nakletmek demektir. Böylece *edeb*, direniş aracı olduğu gibi bir reform aracı da olmuş olur.¹²⁷

7. Edeb ve Ahlak

Bir başka örnek, şimdiye kadar belirtilen noktayı güçlendirmeye yardımcı olabilir. Etik ya da *ahlakın* Osmanlı'nın son zamanlarında edebin geçirdiği değişimin bir benzerini geçirdiği söylenebilir. Genellikle, sekülerleşme veya modernleşme altında sınıflandırılan, ahlaki eğitim gibi yaşam pratiklerindeki değişimler, doğru medeni davranışa dair kaygılar vs. *bu bakış ve uygulamaların nasıl değiştiğini gösterecek* daha detaylı yaklaşımları hakeder. Bu değişimlerin sadece nedenini değil, nasıldığını da göz önüne almak bize "sekülerleşme" ve "modernleşme" gibi tanımlamaların tam olarak ortaya çıkarmadığı ince değişimleri gösterebilir.

Kamran Karimullah'ın "Rival Moral Traditions in the Late Ottoman Empire, 1839-1908" adlı makalesi, modernleşmenin ve milliyetçiliğin medreselerde *ahlak* metinleri aracılığıyla öğretilen ahlaki oluşum projeleri üzerindeki etkilerini analiz etmek amacıyla geç Osmanlı dönemi okuma pratiklerindeki değişimleri tartışır. *Ahlak* edebiyatının bu dönüşümü alenen bir seküler çıkarma süreci değildi. Çıkarmayla, İslami içeriğin ve motiflerin dini olarak daha nötr içerik lehine literatürden çıkarılmasını

¹²⁷ Ahmet Mithat Efendi'nin görgü kuralları ve medeniliği Avrupa'dan toptan almayla ilgili olmadığını belirtmek gerekir. Avrupa'nın medenilik mefhumun Müslümanlardan aldığını ve Osmanlı'nın kendi "medenilik" geleneği olduğunu belirtir. Ancak ben, *âdâb-ı muâşeret*i yine de iki geleneğin yeni ve görülmemiş bir şekilde karşılaşmasının bir örneği olarak görebiliriz. bkz. Yaşar, ps. 61-62.

kastediyorum.¹²⁸ *Ahlakın* değişimin, bir disipline etme süreciydi.

19. yüzyılda Osmanlı reformcuları ahlaki eğitimde söz konusu olan şeyin basitçe "kamu düzeninin" Sadık Rifat tarzında korunması değil, bireylerin düzeltilmesi olduğunu farkettiler. Ahlaki eğitime yönelik rakip tutumların ortaya çıkması disiplin tekniklerinin artan kullanımı yansıtır.¹²⁹

Dahası, Karimullah, Osmanlı'daki yeni *ahlak* geleneğinin, Sâdık Rifat'ın *Risâle-i Ahlâk* ve Ali İrfan'ın *Rehber-i Ahlâk*'ıyla örneklendiği üzere, kendisinin *ahlak* literatürü olarak adlandırdığı eski geleneğin, kategorik bir değişimi olduğunu iddia eder.¹³⁰ *Ahlak* (geç Osmanlı döneminde benimsenen yeni yönleri temsilen) ve *akhlaq* (İslami norm ve değerlerde yerleşmiş eski geleneği ifade ederek) tamamen iki farklı yola ayrılır. Her iki yolun amacı farklı ahlaki kişisel oluşum kategorisindedir, akhlaq İslam'ın erken dönem üç parçalı ruh anlayışından yararlanırken, ahlak milletin yararı için oluşturulmuştur.

Ancak bu fark, metinlerin dini veya seküler içeriği anlamında değerlendirildiğinde gözlemlenebilir değildir. Aksine, metinler arasındaki fark metinlerin insan ruhuna dair ve ona yönelik tutumlarıyla ve de okuyucularına erdem aşlamak için kullandıkları disiplin uygulamalarıyla açığa çıkar.

Burada, geç Osmanlı ahlak geleneği alimlerinin, daha önceki eserlerinde bulunmayan, yeni bir kaygısını görüyoruz. Bazıları Miskeveyh, Adudiddin el-Ici gibi geleneksel Müslüman düşünürler aracılığıyla eski, daha klasik İslami ahlaki gelişim anlayışlarından

¹²⁸ Taylor, bizi sekülerleşmeyi olmaması gereken anlamda daha az algılamaya (örn dini) ve imkan verdiği alanda algılamaya daha fazla algılamaya (ör. yeni olasılık yapıları ve inanılabilirlik-inanılmazlık sistemleri olarak) çağırıyor. Öncekinde Taylor, kesinti hikayesi, sonrakinde aşkınlık ve içkinlik arasında karmaşık gerilimler görür. Taylor, *A Secular Age*; ayrıca bkz. Smith, James K.A. (2014) *How (not) to be Secular: Reading Charles Taylor*, Grand Rapids: WM. B. Eerdmans Publishing.

¹²⁹ Karimullah, s. 42.

¹³⁰ Age, s. 44.

yararlanıyor gibi görünse de bu yazarların kaleme aldığı risalelerin amacı tamamen farklıydı.¹³¹ Burada, ahlak, ruhi pratikler yoluyla hem beden hem de ruhun ahlaki yetişmesi olarak *akhlaq* veya *paideia* ile taşıdığından daha çok Aydınlanma dönemi Avrupasındaki "etik" ile ortak noktaya sahiptir.¹³²

Özetle, edeb de ahlak gibi, bu derin yapısal değişimlerin olası sonuçlarını ortaya çıkaracak daha derin araştırma gereken değişimler geçirmiştir. Karimullah'ın ahlak ve akhlaq ı incelediği gibi *adâb-ı muâşeretin* incelenmesi, bilim adamlarını geç Osmanlı değişimi bağlamında edebi tam olarak anlamaya götürecektir. Bu da, edeb geleneğinin hangi şekilde daha eski, İslami (Islamicate) geleneğin bir parçası olarak kaldığı, ve de kapsam, içerik ve bakış olarak sınıfsal bir farklılaşmaya uğrayıp uğramadığını tahkik etmeye olanak tanır.

Syed Muhammad Naguib al-Attas ve Ali Allawi'nin düşüncesinde edebın tekrar canlandırılmasına dair çağdaş kaygılara bir dönüş alimlerin, bireye ve bireyin toplumdaki rolüne dair bütünsel bir yaklaşımın geliştirmek amacıyla edebi nasıl Müslüman etiğinin ön sıralarına çekmeye çalıştığını görmemize yardımcı olacaktır. Bu da, son bölümün konusudur.

¹³¹ Age, s. 48-50.

¹³² Bkz. Hadot, Pierre (1995) *Philosophy as a Way of Life* and Brown, Peter (1984) "Late Antiquity and Islam: Parallels and Contrasts" Metcalf (ed.), *Moral Conduct and Authority* içinde, s. 23-37.

Bölüm Dört:

Edebin Çağdaş İfadeleri

“Bu düzene [Tanrı'nın kurduğu ve insanlara bildirdiği düzene] baş eğmek is edebin meydana gelmesidir, bu baş eğişin sonucu adalettir.”¹³³

1. Giriş

Şimdiye kadar edeb, hem medeniyete hem de medeniliğe olan ilişkisi bağlamında tartışılmıştır. Edebin insanın gelişimi ve topluma dair derin, tarihsel İslami bir anlayışa ait olduğu belirtilmiştir. Bu kavramın, İslam (Islamicate) medeniyeti (sadece İslami söyleme ait olmayan) sınırları içerisinde gelişmesi edebi İslam medeniyetine insan yaşamına ve sosyal gelişime dair belirli bir perspektif vermeye çalışan bir kavramlar ağı içerisine yerleştiren aile benzerliklerinin çeşitliliğini artırmıştır. Medeniliğin, edeb gibi, belirli bir tarihsel yörüngeye, ancak Avrupa medeniyetine ait bir kavram olarak, ait olduğunu gördük. Zaman zaman İslam medeniyetiyle paralellikler arzetmiş, ancak genel olarak geç ortaçağda başlayıp erken modern dönemden geçerek günümüze ulaşan ve siyasi ve sosyal arasında gerçekleşen belirli bir değişime aittir. Medeniliğin bu son gelişimi, edebin 19. yüzyılın sonlarına kadar İslami medeniyetteki rolünden çok farklıdır. Biz Osmanlı imparatorluğunu, *âdâb-ı muâşeret* türünde bazı geleneksel edebin bazı şekillerde medeniliğin gelişimini yansıtan yeni bir yol yörüngesi

¹³³ al-Attas, *Islam and Secularism*, s. 108.

olduğunu savunarak, medenilik ve edeb arasındaki tercümenin bir örneği olarak gösterdik.

Bu son bölüm, edebın reform ve kriz bağlamındaki çağdaş tartışmalarını ele alacaktır. İki çağdaş düşünür, Syed Muhammad Naquib al-Attas ve Ali Allawi, edebi doğru bilgi ve adalete benzeten eski bir edeb mefhumundan yararlanıp İslam'ın modernitedeki yerini ele alma girişimlerinin merkezine edebi koymuşlardır. Hem Allawi, hem de al-Attas edebe dönüşün İslam'ın ve Müslümanlar'ın modernitede kendilerini buldukları yeri ele almalarına yardımcı olacağına inanır. Benim tezim odur ki, edebe hiç bir genel bakış, çağdaş Müslüman düşünürlerin edebi nasıl modernitenin küresel dünyadaki kalıcı gücüyle ilişkilendirdiğini incelemeden mütekamil olmayacaktır.

Irak'ın eski ticaret ve savunma bakanı olan Ali Allawi, şimdilerde National University of Singapore (Singapur Ulusal Üniversitesi'nde)'da araştırma profesörüdür. Ali Allawi, edebın İslami geleneğin tarihinde özellikle bütünleyici bir rol oynadığını savunur. Ancak, kendilerini bir modernite krizinde bulan Müslümanlara edebın ne sunduğunu tam olarak anlamak için zemini hazırlamalıyız.

2. Ali Allawi ve Kriz

Allawi, *The Crisis of Islamic Civilization* (İslami Medeniyetin Krizi) adlı eserinde, İslamın ve onun modern dünyadaki siyasi, sosyal ve ahlaki alanlardaki yerinin bir grafiğini çıkarır. Allawi bunu "öz (kişi), toplum ve devlet"in tarihteki ve İslami medeniyetteki tezahürlerini, İslam'ın bazıları reformcu bazıları modernist olan yeni

muhatapları aracılığıyla takip ederek yapar.¹³⁴ Allawî'ye göre İslami gelenek krizdedir. Modernite sekülerleştiren felsefesi ve Aydınlanma rasyonalitesinden doğan sosyal düzenleriyle farklı bir biçimde bütüncül İslami sosyal düzen bakışını kaydırmıştır. Hegemonyanın bu tezahürüne ek olarak, sömürgeci gün ve rakipsiz piyasa güçlerinin nüfuzun yeni bir birleşimi İslam dünyasında ve Batı'da adaletsizlik ve piyasa rekabeti üzerine tesis edilmiş modern bir dünya düzeni yaratmıştır. Bu Müslümanlar için ciddi problemler yaratmış ve genellikle "sorunlu alan"¹³⁵ olarak nitelendirilmiştir: ulus devletlerin modern dünyasında şeriat; kişi, toplum ve devletin daha geniş İslami ve liberal-seküler şekilleriyle olan karşılıklı ilişkisi gibi. Allawî, şeriatın ve İslam'ın medeniyetsel canlılığını tarihsel olarak sürdüren ruhsal/aşkın ilkelerin canlandırılması yoluyla potensiyel bir çözüm sağlamakla ilgilenir.

Allawî'nin kitabı, metnin yakınlığını aşan bazı önemli nüanslarla damgalanmıştır. Allawî'nin geçici ve konumsal çağrısı yazılı bir metin biçimi almıştır ancak yazarın kastettiklerinin ötesinde bir okumaya ilham verebilir. "Modern"i örnek olarak alırsak, Allawî'nin yaklaşımının uzmanların modernite (hatta postmodernite) olarak adlandırdığı bir şey içinde meydana geldiğini düşünüldüğünde modern olduğu söylenebilir. Bu, önemli bir nüanstır çünkü metni hem yazarın, hem de okuyucunun "sosyal hayali"nden haber verdiği için kanıksayan bir bağlama oturtur. Başka bir yönden okunursa, eleştirmenin bakış açısından Allawî'nin İslami geleneği gözden düşmüş bir dünyayı yeniden cezbetmeye çağrı yoluyla canlandırmak istemesi eleştirmeye çalıştığı modernite

¹³⁴ Allawî, s. 83.

¹³⁵ Sorunlu bir alan "soruların ve cevapların tanımlanabilir tehlikelerin (ideolojik ve siyasi tehlikeler kadar kavramsal tehlikeler de) asıldığı bir tabaka etrafında toplanmasıdır." David Scott, s. 9.

fikrinin ayrılmaz bir parçası olarak görülebilir. Diğer bir deyişle, "modern", moderne özgü dönüşümlere ait söylemler ve çerçevelerde şekillenmiş yenilenmiş bir dinselliğin tezahürü olarak görülür. Bu alternatif okuma olasılığı, "krizin" basitçe İslam'da olmadığını fakat modernitenin İslam'ı modern bilgi ve tecrübenin bir kategorisi olan "dünya dini" bağlamında konumlamasını canlandıran kategorilerde olduğunu önerir.¹³⁶

Bu uyarılar bir yana, Allawi, edebi İslami soruşturmanın temel bir unsuru olarak vurgular ve kavramı kullanımı İslami geleneğin modern etik yaşam ve akla uygun soruşturma kavramlarına yarattığı zorlukların bazılarını anlamamıza yardımcı olur. Allawi, Syed Muhammad Naquib al-Attas'ın eserlerini inceleyerek İslami medeniyeti bir yol olarak sunar.¹³⁷

3. Naquib al-Attas: *Edeb, Bilgi ve Adalet*

Naquib al-Attas 1931'de doğan Javalı Müslüman bir alimdi. Kariyerine İngiliz yönetimi altındaki Malay rejimine hizmet ederek başlamış, ancak Sufiliğe ve onun metafiziksel çağrışımlarına olan ilgisinin peşine düşmek için görevini bırakmıştır. Al-Attas, 1987 yılında Malezya'da Uluslararası İslami Düşünce ve Medeniyet Enstitüsü'nü kurmuştur.¹³⁸ Al-Attas'ın 1978 yılında çıkan *Islam and Secularism* (İslam ve Sekülerizm) kitabı "insan"ın ontolojik doğasıyla ilgili metafiziksel meselelere ve Avrupa Hristiyanlık sınırları içinde geçen sekülerizm ve sekülerleşme süreçleriyle ilgili

¹³⁶ "Dünya dinleri" sınıflandırmasının yol gösterici bir eleştirisi için, bkz. Masuzawa, Tomoko (2005) *The Invention of World Religions: Or, How European Universalism Was Preserved in the Language of Pluralism*. Chicago: The University of Chicago Press.

¹³⁷ Allawi, s. 94-104

¹³⁸ Age, s. 94-95

epistemolojik meselelere dair değerli fikirler ortaya koyar. Ben, bu eser yerine, al-Attas'ın “The Concept of Education in Islam” (İslam'da Eğitim Kavramı başlığıyla 1980'de basılmış daha önce yaptığı bir konuşmaya odaklanarak başlamak istiyorum.

Bu kısa fevkalade makalede, al-Attas eğitimin *duygusal* ve *biçimlendirici* öneminin, Aydınlanma sonrası vurgulanan *bilişsel* ve *bilgilendirici* öneminden üstün olduğunu göstermeye çalışır. "Eğitim insana tedricen verilir" der.¹³⁹ İnsanın "akıllı bir hayvan" olduğunu belirten Aristo'yu örnek alarak, *ratio (oran)* veya rasyonaliteyi insan aklının şekillendirilmiş ve eğitilmiş parçası olarak niteleyerek tanımı ilerletir.

Müslüman düşünürler, "*ratio* olarak anlaşılan şeyi *intellectus (zeka, kavrayış)* olarak anlanan şeyden farklı algılamadılar ve aklı hem *ratio* hem de *intellectus*'un organik birliği olarak düşündüler. Bunu göz önünde bulundurarak, Müslümanlar insanı *al-haywan al-natiq (konuşan hayvan) -natiq* "rasyonel"i ifade eder- olarak tanımladılar. İnsan da anlamı formüle eden (örn. *dhu nutq*) içsel bir melekeye sahiptir ve anlamın muhakemeyi ve temyizi ve izahı ihtiva eden bu oluşumu onun 'rasyonalite'sini oluşturur.¹⁴⁰

Al-Attas, insanın rasyonalitesinin onun anlamlı bir şekilde konuşma 'güç ve kapasite'sinin bir işlevi olduğunu açıklamaya devam eder. İnsan, böylece "dilsel bir hayvan" olur. İnsanın dilsel kapasitesi onu akıl alemine ve onun insan algısının, muhakemesinin ve fiilinin içindeki önemine bağlar. *Akıl ('aql)* terimi, temel olarak bir tür bağlama veya alıkoymayı ifade eder, bu anlamda *akıl* kelimelerin anlamlarıyla doğuştan gelen bilginin nesnelerini bağlayan ve alıkoyan içkin bir özelliği ifade eder. *Akıl, kalp (qalb)* ile eş anlamlıdır çünkü bilme yetisinin manevi organı olan "vicdan

¹³⁹ Attas, *Education*, s. 1.

¹⁴⁰ Age, s. 2.

(heart)" *akılla* eş anlamlıdır.¹⁴¹ Attas'ın klasik İslami anlayışına göre, insan konuşması ve entelektüel kapasiteleri insanı sadece "rasyonel ve konuşabilen bir hayvan" değil, ayrıca toplumsal yaşamın temeli olan eylemleri, *muhakemeyi* gerçekleştirebilecek hâle getirmek üzere böyle birleşir.

Tam burada, eğitim kavramı tartışmalı bir hâl alır. Eğitim, sadece bilginin özneye nakli değil aynı zamanda öznenin yargılama, izah etme, anlama ve doğru konuşmasına olanak sağlayan oluşum sürecidir.¹⁴² Attas bunu aşağıdaki iddiasında açıkça gösterir:

Eğitimden bahsettiğimizde, bu insanın gerçekliğine uygun olmalıdır, basitçe vücuduna ve hayvansal yönüne değil. İnsanı rasyonel bir hayvan olarak tanımlarken, "rasyonel" ile konuşmayı anlama kapasitesi ve -muhakeme, temyiz, tefrik ve izah kuvvelerini kapsayan ve kelimelerin telaffuzuyla veya anlamlı biçimlerdeki ifadelerle hiç bir ilgisi olmayan- anlam oluşumundan sorumlu olma kuvvesini kastederiz. Mevcut bağlamda *mana* kavramını temel alan "anlam"ın anlamı, *her hangi bir şeyin bir sistem içindeki yerini teşhistir*.¹⁴³

Doğru bir eğitimle, *nefsi* eğiten *akıl*ın eğitilmesiyle, elde edildiği üzere, bilginin doğru kullanımını merkezinde doğruyu yanlıştan ayırt edebilme yetisi vardır. Ayrıca, bilginin doğru kullanımı bir şeyin olması gereken yerde değil de başka bir yerde olduğu bilme yetisi ve yerine koyma yetisini da kapsar. Bu basitçe evrensel bir doğruluk iddiası değildir ancak merkezi olarak *şeriatın* doğru anlaşılmasıyla yönlendirilen ahlaki kararlarla ilgilidir.

¹⁴¹ Age, s. 2.

¹⁴² Oluşum olarak eğitimin Hristiyan anlayışı için: bkz. Smith, James K.A. (2009) *Desiring the Kingdom: Worship, Worldview, and Cultural Formation*, Grand Rapids: Baker Academic.

¹⁴³ Attas, *Education*, s. 3.

Ve burada *edeb* önemli bir rol oynar. Naquib al-Attas'ın ahlaki eylem tutumunda, *adab* merkezidir çünkü doğru bildiğimizi bildiğimiz süreç olduğu kadar bilme şeklimizdir. "Doğru yerde bulunmanın koşulu "adalet" dediğimiz şeydir; ve *edeb* doğru yerde bulunma koşulunu *gerçekleştirip gerçekleştirmediğimizi* bilme yöntemidir." Bu nedenle *edeb*, burada tanımladığım anlamda, aynı zamanda hikmetin bir yansımasıdır."¹⁴⁴ Adalet (justice veya '*adl*') ve hikmetin (*hikmah*) bağlantılı olması tesadüf değildir. Attas'ın bize gösterdiği üzere, "Adalet, hikmetin bir yansımasıdır" ve hikmet, "alıcısına bir şeyin doğru ve uygun yerini keşfetme olanağı veren ve Tanrı tarafından bahşedilen bilgi olarak tanımlanır."¹⁴⁵ *Edeb*, insanın akıl yürütmesinde hikmet ve adaletin doğru eylem yöntemleri olduğu yol olduğu ve şeylerin olması gereken şekillerinin basitçe bir yansıması değil, oluştukları sürecin yansıması olduğu için "gerçekleşme"ye yapılan vurgunun Attas'ın argümanında retorik bir değeri vardır. Esas itibarıyla, *edeb* insanın sosyal ve ruhsal potansiyeline İslami bakışın mutlak suretiyle merkezindedir, ve bunun ışığında edeb, bir anlamda siyasi alanın ön koşulu olduğu söylenebilir.¹⁴⁶ Naquib al-Attas, temel olarak İslami ahlak tutumunda bilgi ve eylem arasındaki ilişkiyle alakadardır. Bu nedenle bu tutumu daha doğrudan bir siyasi eylem tutumuna ve onun adil vatandaş ve adil siyasi aktörler için müteakip gerekliliklerine yaklaştırma şansını kaçırmaz. Bize bu potansiyeli ancak "Adil insan bu

¹⁴⁴ Age, s. 11.

¹⁴⁵ Age, s. 11.

¹⁴⁶ Bu daha öncede gördüğümüz üzere siyasal güç aracılığıyla gelen medeniliğe terstir, örn. siyaset ve sosyal yaşam arasındaki ayırım anı, sosyalin siyasete boyun eğmesidir.

şekilde bir edebi kendisine uygulayan, böylece iyi bir insan olan insandır." dediğinde hissettirir.¹⁴⁷

Islam and Secularism kitabında Naquib Al-Attas, seküler (Batı Hristiyan geleneğinden miras alınan) gelenekte ve İslam'da öncelikle bilgiye dair ilişkileri teşhis etmeye çalışır. Bunu gerçekleştirmek için Al-Attas, kısmen soyut olarak, erken dönem ve ortaçağda Batı'daki metafizik, ontoloji, epistemoloji tarihinin izini sürer. Al-Attas, Batı siyasi ve epistemolojik hegemonyasının İslam dünyasına sokulmasının ardından kaybedilen İslami bilgi kavramlarının üstünlüğünü vurgulamayı amaçlar. Kitabın başlangıç kısmının büyük bir bölümünü bilginin bu dışı dış ilişkisinin takibi oluştururken, kitabın son yarısı doğru bilgiyi - ve bu bilginin *edible* ilişkisini- neyin oluşturduğuna dair seküler-İslam tartışmasındaki belli bir meseleyi ele alır. Ancak, Attas'ın modern dünyada *edebi* kaybediş nedenlerini teşhis etme girişimini ele almadan önce, İslam (Islamicate) medeniyetinin diğer bir önemli aliminin çalışmasında yer alan bilgi ve *edeb* ilişkisini inceleyelim.

4. 'İlm, 'amal, ve adab (İlim, amel, edeb)

Franz Rosenthan'ın önemli çalışması, *Knowledge Triumphant: The Concept of Knowledge in Medieval Islam* (Bilginin Zaferi: İslam Düşüncesinde Bilgi Kavramı), da aynı şekilde bilginin ve *edeb*in merkeziyetine işaret eder, ancak tartışmaya başka bir boyut ekler: praxis ('amal veya amel). Rosenthal, "*Edebin* temsilcisi bilginin iki türünün aygıtını kullandığında, *ilm al-adab (edep ilmi)*ı "kalpleri temizleme ve cilalama" gibi

¹⁴⁷ Age, s. 13.

önemli bir amaca hizmet ettiği için övebilir, ancak bu tercihin diğer bilgi sayesinde, insanı diğer dünyadaki kurtuluşuna hazırlayan bilgi sayesinde olduğunu kabullenmelidir."¹⁴⁸ *İlim* ve *amel* (İslam), *theoria* (*teori*) ve *praxis* (*pratik*) (Yunan düşüncesi), *faith* (*iman*) ve *good deeds* (*salih amel*) (Yahudilik-Hristiyanlık) kavramlarının hepsi hem bu dünyada adil ve iyi bir yaşam sürmek hem de Tanrı'nın rahmetine mazhar olmak için merkezi kavramlardır. *Edep*, hem *ilim* ve *amel*, hem de *teori* ve *pratik* kavramlarına eklendiğinde hem bu dünya hem de ahiret için iki kavramı birleştirebilecek orta bir kavramdır. Ancak, ortaçağ Müslüman tasavvurunda *ilim* ve *amel* arasında bir hiyerarşi var mıydı?

Görünüşe göre Rosenthal, eylemden vazgeçilemeyeceğinin oldukça iyi anlaşılmasına rağmen, bilginin, İslami gelenekte zamanla, eylemden öncelikli ve eyleme tercih edilebilir olarak görüldüğüne inanır. Bu erken dönem Müslümanlarının, dünyayı açıklamalarında esasen *bilişselci* -bilgiyi yücelten, fiili küçümseyen bir şekilde oldukları söylemek değildir, aksine Müslümanlar bilgisiz bir eylemi anlamsız ve de eylemeye dökülmeyen bilgiyi güçsüz olarak görmüşlerdir.¹⁴⁹ Sufiler, ilim ve amel ikilisine özellikle duyarlıydı, çünkü ritüelleştirmiş eylemler ve aşkın doğrular üzerine tefekkür aracılığıyla doğru bilgiyi benimsemek ve insan nefsinin isteklerinin kökünü kazımak gerekliydi.¹⁵⁰ Rosenthal, ismini belirtmediği bir filozoftan şöyle bir alıntı yapar:

¹⁴⁸ Rosenthal, s. 245

¹⁴⁹ Age, s. 250.

¹⁵⁰ Age, s. 248-249.

"Akıl kökü bilgi, dalları fiil, meyvesi kanun (sünnet) olan bir ağaçtır."¹⁵¹

Ancak, bilginin her zaman fiilden öncelikli ve yaşam için gerekli olarak düşünüldüğünü var saymamalıyız. Aslında, gerçekte iki kavramın sert bir ayrımı her zaman sakıncalı, hatta imkansız olarak değerlendirilmiştir. "Toplum, hem bilginin hem de eylemin geliştirilmesini gerektirmiş, eğitim de bireylerin vazifelerini her ikisine de saygı göstererek yerine getirmeye gayret etmesini sağlamıştır."¹⁵² Ancak Rosenthal, Müslümanların tartılarının, en azından meseleri tartışma biçimlerinde, bilgi lehine olduğunu, farzeder. *İlim-amel* tartışmasının hem entelektüel söylemi hem de tatbiki konuşlanmayı dengemedeki önemini takdir etmek için Rosenthal'ın vardığı sonuca katılmak zorunda değiliz. Ve hatta Rosenthal, Müslüman alimlerin bilgiyi epistemolojik olarak pratikten daha temel bir kavram olarak savundukları konusunda haklı olsa dahi bu İslam'ın ibadete (kulluk fiiline) ve de doğru davranışlara çok önem veren bir gelenek olduğu gerçeğini değiştirmez. Kısacası, eylemden ve *edep*ten yoksun doğru bir bilgi olamaz. Müslümanların, Tanrı'nın bilgisine sahip olduğu için günlük beş vakit namaz kılmaya artık ihtiyacı olmadığını, veya daha da ötesi, Tanrı'nın, veya evrenin, veya peygamberlerin bilgisine sahip olduğunu iddia ettiği halde ibadet etmeyi bilmediğini belirten birine nasıl bir tepki göstereceklerini hayal etmek zor değildir. Tabii ki, tecessüm ve pratik, bilgiyi ait olduğu topluluk bağlamına yerleşik olan inananın yaşamındaki üretken konumuna getirmede elzemdir.

Buna ek olarak, bilgi ve pratik ilişkisi ya bir ikilikle ya da ikisinin kaynaşmasıyla

¹⁵¹ Age, s. 249.

¹⁵² Age, s. 251.

sonuçlanmaz. Rosenthal, eğitim olarak tercüme ettiği *edebi* karışıma ekler. Rkia Cornell'ın Rabia el-Adeviyye tartışmasında, *edeb*in, zaman zaman, *ta'dibi* olma veya *mua'dib* anlamında eğitimi akla getirdiğini gördük. Rosenthal: "İslam'da [eğitim] bir yandan ilim ve edebin birleşimi, diğer yandan *ta'lîm* "öğretme" ve *ta'allum* "öğrenme"nin birleşimiyle nitelendirilmiştir." der. Rosenthal, *edeb*in, bir tür olarak,¹⁵³ geniş anlamları olduğunu ve onun için "eğitimli, kültürlü insan"a uygulanabilir olması anlamında kendisi için önemli olduğunu itiraf eder.¹⁵⁴ *İlmin amel* karşısındaki konumu, , *ilmin amele* üstünlüğüne dair az çok ateşli bir tartışmanın parçasıyken, ilim ve edebin ayrılmaz bir bütün oluşturduğu görülür. Rosenthal, şunu belirtirken, bu birlikteliğe özellikle duyarlıdır:

Öğrenmeye ek olarak etik, ahlaki, davranış, adete dair meseleri ihtiva ettiği için burada *edeb* açıkca daha geniş olan terimdir. Ayrıca, kültürel önemi göz önüne alındığında, İslam öncesi Araplar arasında bu rolü oynamış olması hasebiyle daha kadim bir terim olduğu da görülmektedir. Ancak, *ilim* Müslümanların dini gelişmeleri aracılığıyla elde ettiği engin güçten destek almaktaydı, ve *edeb* bir şekilde *ilimle* güçlerini birleştirmek zorundaydı. Bu da ayrılmaz bir bütün oldukları gibi basmakalıp bir söz haline geldi. [es-Samani'nin *Edeb al-implâ*'sında alıntı] "*Edebsiz* bilgi, ateşsiz odun gibidir. Bilgisiz *edeb*, bedensiz bir ruh

¹⁵³ Edebin ne dereceye kadar bir tür sayıldığına çok önem verilmemiştir. İnsanların edeb metinleri olarak adlandırdıkları şeyler de çok fazla devamlılık varken, edeb kavramını kullanıldığı bağlamların çeşitliliği kişiyi her zaman edebi kullanışını meşrulaştırma veya okuyucusunu metindeki belli anlamları kullanarak edebi belli bir şekilde okumaya ikna etmesini gerektirir.

Rosenthal, bu meselelerden haberdardır ve dn. 45, s. 252'de şunu belirtir:

Burada edeb çalışmaları, düz yazı ve edeb çalışması olarak adlandırılan şeyleri ifade eden kısıtlı bir anlamda kullanılmıştır. Kaligrafi, sekreterlik, veya literatür eleştirileri değerlendirilmemiştir ve sadece yanlışlıkla kullanılmıştır.

¹⁵⁴ Age, s. 252.

gibidir."¹⁵⁵

Bu son formülasyon, Attas'ın *edep*, eğitim ve adaleti çağdaş dünyadaki Müslümanlar için merkezi kaygılar olarak canlandırma isteğini yansıtır. Öyleyse, bu kavramların tümü (bilgi, adalet, aksiyon, *edep*) bir arada nasıl çalışır? Attas, *Islam and Secularism* kitabında bu kavramları hiyerarşik bir düzene sokar. "Adalet bilgiye işaret eder." der ve "bilgi adaleti canlandırmak için ondan önce gelmelidir." diye ekler. Daha önce de belirttiğimiz gibi, adalet, "her şey/mevcut -diğerleri karşısındaki ve kendisine karşı vaziyeti doğru ve uygun yerindeyse " meydana gelir." Ayrıca, her şeyin ve mevcudun "doğru yerinde" olması bilgisi hikmettir, örn. "Tanrı tarafında bahşedilen, ve bahşedildiği kişinin bu bilgiyi adaletin ortaya çıkaracak bilgelikte uygulamasına olanak sağlayan bilgi." Bu toplum içinde edeb aleminde gerçekleşir.¹⁵⁶ Attas devam eder:

Özünde *edep* bulunan kişi hikmeti yansıtır; ve topluma nazaran *edeb* toplum içinde adil düzenin yayılmasıdır. *Edep*, adaletin hikmet tarafından yansıtılan görüntüsü (meşhed) ve de yaradılış, var oluş ve bilgi düzeninde çeşitli hiyerarşileri (*meratib*) tanıma ve kabul etme ve de tanıma ve kabule uygun hareket etmedir.¹⁵⁷

Attas, şöyle devam eder: "İslam'da eğitimin amacı hem ruhi hem de fiziki gelişim açısından iyi bir insan üretmektir."¹⁵⁸ Burada, *edeb*in Tanrı'nın insanın gelişmesi için gerekli kıldığı kökleşmiş, manevi bir disiplin olduğunu. görüyoruz. Ruhi ve fiziki bir kavram olarak *edeb* ile ziyadesiyle sosyo-politik bir kavram olan medenilik arasındaki

¹⁵⁵ Age, s. 252.

¹⁵⁶ al-Attas, *Islam and Secularism*, s. 149.

¹⁵⁷ Age, s. 150.

¹⁵⁸ Age, s. 150.

fark açıktır. Medenilik açıkça mündemiç, örn. sekülerleşmiş, bir referans sisteminin yorumlarına yanaşırken, *edeb*, Attas'ın burada kullandığı şekliyle, İslami bilgi, adalet ve eğitim anlayışının vazgeçilmez bir parçasıdır.

5. *Edebin Kaybedilmesi*

Al-Attas son bir kaç yüzyılda İslam dünyasında *edeb*in kaybedilmesinin izini sürerken, defaatle *edeb*in kaybının¹⁵⁹ adaletsizliğin ve bilgide fesadın galebe çalması anlamına geldiğinin altını çizer. Bu durum, bireyler, kurumlar ve devletler düzeyinde tezahür eden daha derin ve varoluşsal krizlere yol açar. Ancak bu krizler, Müslüman topluluklarda baş gösteren, cahillikten ve Attas'ın "leveling (tesviye: eşit hizaya getirme) olarak adlandırdığı, İslam'ın gerçek erdemlerini Peygamberi taklit ederek öğretme ve aşılama kapasitesindeki manevi ve entelektüel üstadların otoritesini inkar ederek doğru hiyerarşik düzeni reddetmekten kaynaklanan içsel sorunların belirtileridir. Cahillik, veya "bireyselliğin cahili damarı" sorunun köküdür.

Ancak yine de, Al-Attas'ın beyanları, Müslümanların "gerileme ve dejenerasyon" dilleri yoluyla karşılaştıkları sorunları, standart bir biçimde, ele alan içsel bir eleştiri olarak kalır.¹⁶⁰ O, "*edeb*in kaybedilmesini" alternatif bir bilgi ve adalet vizyonu sunma girişiminin merkezine yerleştirir. Attas'a göre *edebi* İslami disiplinin ve düzenin en önemli parçası olarak yeniden tesis etmek İslam medeniyetinin adalet ve bilgi geleneklerini geri kazanmak için mutlak suretle şarttır. *Edebi* geri kazanmak, medeniliğe basitçe bir dönüş ya da farklılıkları çiğneyen toplumsal görgü kurallarının örtüştüğü bir

¹⁵⁹ Age, s. 105-106.

¹⁶⁰ Age, s.123.

konsensus tesis etmeye yönelik aşırı modern bir çaba değildir; *edebi* geri kazanmak insanın Tanrı'ya ve hemcinslerine istinaden vaziyetinin bilgisini geri kazanmaktır:

Hayatta doğru ve uygun yerin, vaziyetin, durumun teşhisini ve kabulünü ve de kişinin bu teşhis ve kabule uygun olan rolünü canlandırmaya olumlu ve istekli katılımını, adaletin konumunun tam bir yansıması olarak toplum da ortaya çıkışını ifade der. *Edebin* kaybı, adaletin kaybı, bu da dolayısıyla bilgide karışıklık anlamına gelir.¹⁶¹

Klasikte İslam anlayışında bilgi, Attas'ın tarif ettiği üzere zahmetli bir öğrenme ve disiplinin sonucudur. Modernitedekinin aksine, İslami bilgi anlayışları kişinin erdemli ve adanmış olmasını gerektirir çünkü böylece kişi bilgiyle ilişkili tasarrufları kazanabilir. Bilgi *edible* olan ilişkisine istinaden, basitçe kavranabilecek, "alınmak üzere ortaya konmuş bir şey" değildir. Bilgi, disiplinli bir uğraşın özgül hatları boyunca geliştirilmelidir. Belki de modern yaşamın problemi sadece bir "edebî kaybedilmesi" değildir, ancak modernite tüm geleneklerin çağdaş uygulayıcılarının tarihleriyle kurdukları ilişki şekillerini yeniden şekillendirmiştir; ve belki de problem *edebî* devlet disiplininin bir kaynağı olarak sonunda ruhi gelişme olarak eski *edeb* mefhumundan çok medenilik kavramına benzemesidir.

6. Kaybın ve Krizin Ötesinde *Edep*

Ebrahim Moosa'nın *Ghazali and the Poetics of Imagination* kitabı, al-Attas'ın tartıştığı etik bir eğilim olarak edeb mefhumuna bağlanır. Buna ek olarak, Moosa

¹⁶¹ Age, 105-106, emphasis original.

Avrupa'da yeni disipline edilmiş ve Avrupa medenilik ve medeniyet anlayışlarında zaten içkin olan bir topluma doğru dönüşüm türlerinden haberdardır. Moosa, bilinçli olarak manipulasyon ve devlet reformu tekniklerine -Avrupa'nın modernleşmesinde merkezi bir rolü olan, ama İslam dünyasında 19. yüzyılın sonlarına kadar böyle bir rolü olmayan bir durum- dayanmayan alternatif bir disiplin ve güç vizyonu önerir

Edep, düşünüldüğü gibi benzerleri olan "medenilik(civility)" ve "görgü kuralları(etiquette)" kavramlarına kolayca tercüme edilemez. Edeb, daha fazla şey ifade eder: bir erdemiş geliştirilmesiyle sonuçlanan ve tüm insani pratikleri motive eden bir pedagojidir. Hem bir eğitim, hem de doğru ve örnek davranış şekillerinin pratik oluşumudur; ve dahası, normların insan ruhunda belirli bir erdem (fazilet) olarak kökleşmesi amacıyla içselleştirilmesidir.¹⁶²

Edebin Moosa'daki merkeziliği, gücün kişinin belirli dini normları oturtmak için bedenini eğiten ve çalıştıran teknikleriyle Foucault'cu bir ilişkisidir. Foucault'da kendini denetleyen ve toplumun ve kişinin tüm söylemleri öznenin gerekli denetimi yapabilmesine olanak sağladığından eylemlerini yönetmek bir otoriteye ihtiyaç duymayan öznelere yaratan toplumun disipline edici bakışı merkezidir. Foucault'nun bu okuması, disipline eden toplumun modern şekillerinin ikna edici bir okumasıyken, İslam'ın adil düzen İslami hukuk sisteminin, tasavvufun ve felsefe anlayışının kapsam ve amaç olarak olarak ulus devlette tecrübe edilen *panoptikon* (hücreleri gardiyana bakan dairevi hapisane) yönetim normlarına benzediğini farzetmek anakronistik bir hata olurdu. Aksine, Moosa'nın ikna edici bir şekilde savunduğu gibi, İslami Weltanschauung (Türkçede "dünya görüşü" anlamına gelir.) içerisindeki *edep* normları,

¹⁶² Moosa, *Ghazali*, p. 209.

hem normatif bir vizyon, hem de hayatın olması gereken halinin gerçekleşmesi olarak işler. Güç konusunda, ırk kuramcısı ve ilahiyatçısı, J. Kameron Carter bizi Foucault'nun gücün *açıkça modern* düzenlenişine olan ilgisine karşı şu sözlerle uyarır:

Modernitenin gelişiyile, güç artık "bir hükümdarın bir toprağı ve o toprağın ürettikleri üzerinde hüküm sürdüğü" ve siyasi kolektifin, halkın kralın cismani bedeni olarak tesis edildiğı feodal tarzda, işlediğı gibi işlemez. Aksine, gücün modern hallerinde "bedenler ve ne yaptıkları" gücün idare ettiği alandır. Yeni biçimlerinde güç siyasi kollektifleri kurar, ancak kralın cismani bedeni olarak değil, milletin sosyal bedeni - yani, halkın kendisi olarak, bir egemenin aracılığı olmadan. Halkın milletin sosyal bedeni olarak oluşumu Foucault'nun bedenlerin "normalleşme"si olarka adlandırdığı şey yoluyla meydana gelir. Gücün modern siyasi kolektivi oluşturması egemenlikten kaçındığı kadar, hegemonya karştı bir yön de sunar.¹⁶³

Normatif gücün şekillenışı olarak *edebin*, çok daha eski bir şeceresi vardır ve edeb kendini açıkça İslami bir vizyonun kutsal idaresinde kökleşmiş bulan daha geniş bir teo-politik ağı aittir. Daha önce de belirttiğimiz gibi, bu sosyal yaşamda doğru bedensel davranış ve tecessüme dair bir meseledir. Toplumsal bir yük olmanın aksine *edeb*, bedenın edebe sahip olmayı kişinin doğasının parçası haline getiren, gerekli zihinsel, fiziksel ve ruhsal becerileri kazandığı öğretilmiş bir süreçtir. *Nefsi aklın* bilişsel görevlerine hazırlayan bir duyuşsal bir kaygıdır. Dinidir ancak modern anlamıyla *bir inançlar dizisi* ya da dünyaya dair dogmatik öğretiler değildir. Uhrevi amaçlarla olan ilişkisi dolayısıyla dünyevi davranışlara dair ruhsal ve kurumsal bir kaygının parçası

¹⁶³ Carter, *Race: A Theological Account*, s. 69.

olduğundan dinidir. Yönetim normlarının (Foucault'a göre "öznelleştirme"¹⁶⁴, İslam ahlakçalarına göre *edeb*) bu sorunlu birleştirilmesine karşı ikazımın sebebi modernitenin sosyal ve siyasi normları anlayışımızı ahlaki yaşamın geleneksel kaynaklarının yeniden okumasını kendilerini modernitenin (sıklıkla) sosyal bağıntılarını şiddetli şekillendirmelerinin olumsuz sonuçlarına maruz kalan kısmı olarak bulan topluluklar için acil bir mesele yaparak nasıl dallandırdığını vurgulamaktır.

¹⁶⁴ Özneleştirme, Saba Mahmood'a göre "bir öznenin bağlılığını güvenceye alan süreçleri ve durumları ifade eden paradoksal bir Foucault kavramıdır. Bu süreç ve durumlar ayrıca öznenin özbilinçli bir kimlik ve amil olmasını sağlar."(Mahmood, 2005, s. 17)

SONUÇ

Bu tezin ana teması, iki kavramın, *edeb* ve medenilik kavramlarının, üçüncü bir metakavrama, medeniyete istinaden gelişimidir. Edeb ve medenilik kavramlarının karşılaştırmalı bir tarifi iki medeniyetsel yapı arasında bir tercüme eylemini dolayısıyla iki yaşam biçimini ihtiva eder. Bu tercüme faaliyeti *edeb*in İslam (Islamicate) medeniyetinin sınırlar içinde medenileştirici bir güç olarak kabul edilmesini engellemez, ama hem Batı hem de İslam (Islamicate) medeniyetinde her iki kavramın da geliştiği tarihi biçimlerini hesaba katmayı gerektirir. Talal Asad, R.G. Collingwood, Norbert Elias, Charles Taylor, Marshall Hodgson, Naguib al-Attas, Ali Allawi gibi çeşitli düşünürlerin çalışmalarından yararlanarak, bu tez medenilik, *edeb* ve medeniyetin tercümesine girişilmeden önce oluşumlarının ve kullanımlarının tarihi süreçlerini gerektirir, böylece kıyas güvenilir bir şekilde gerçekleşebilir.

İslam medeniyeti ve Batı medeniyetinin, Samuel Huntington'un bednam "medeniyetler çatışması" tezinde olduğu gibi aynı çizgiler boyunca varolan kıyaslanamaz tarihi teşekküller olduğu sonucuna varılabilir. Ancak, bu manevranın kolaycı ve tarihdışı olduğuna inanıyorum. Aksine, Hodgson, Elias ve Taylor'ın çizgisinden giderek medeniyeti belirli tarihsel meşguliyetler sınırları içinde meydana gelen bir süreç olarak algılamalıyız, tanımlanabilir bütünlükler olarak değil. Medeniyeti tümleyici bir yapı olarak görme hamlesi, müphem bir şekilde tanımlanmış bir "biz"in sahip olduğu şeyin aynı derecede şüpheli bir "onlar"da olmaması, bu sayfalarda aktarılan tarihsel gerçeklerden çok siyasi bir retoriğe aittir.

Bu tezin argümanı, *edeb*in İslam medeniyetine sıkıca yerleştirildiği bir tanımıyla başlamıştır. Terimin kendisi, hukuk gibi teknik bilim dallarının, tasavvuf gibi ruhsal ilimlerin çalışmalarına, eğitime, siyasete, edebiyata, en çok da bunların aralarındaki alana aittir. Medenilik gibi *edeb* de sarayın yüksek basamaklarından dindarlarla dolu sokaklara geçmiş, her ikisini de doğru davranışa dair sürekli bilgilendirmiş, ve her zaman normatif bir şekilde yönlendirmeye çalışmıştır.

Argüman daha sonra medeniyet mefhumuna yönelmiştir. Burada, medeniyet hem sıradan kullanımı hem de tarihsel oluşumu anlamında analiz edilmiş, erken bir medenilik anlayışından kavram olarak nasıl vücut bulduğunu gösterilmiştir. Medenilik, bir toplumun davranış tarzını ve adetlerini onları elitlerin yüksek duyarlılıklarına mutabık kılmak amacıyla işlemeye çalışan bir süreçti. Aşağı ve orta tabakın bu medenileşmesi, 18. yüzyılda bir kültür türü olarak medeniyet anlayışının ortaya çıkmasının temeli olmuştur. Bu cihetle, tüm milletlerin Avrupalıların olduğu gibi bir kültürü vardı, ancak her millet Avrupa kültürünün medenileştiği gibi medenileşmemişti. Bu, erken modern dönem küresel sisteminin sömürgecilik yoluyla siyasi olarak yeniden yapılandırılmasının yanında gerçekleşen toplumun reformasyonunda önemli bir düğümdü. Batılı olmayan dünyayı medenileştirmek daha önce eşî görülmemiş bir girişimdi. Bu girişim, medeniyetin bazılarınca aslen sömürgeci olarak şeytanlaştırılmasına ve de bir medeniyetsel gelişim hiyerarşisi oluşturarak bazılarınca medeniyetlerin siyasi karşıtlıkların kaynağı olarak görülmesine neden oldu.

Batı medeniyeti ve İslam medeniyeti arasında bir karşıtlık çizmek amacıyla, *edeb* mefhumu medenilik kavramına benzer sömürge bandajı olmayan bir kavram olarak öne

sürülmüştür. *Edeb*, medenilik gibi kırsaldan, şehir dışı yaşamdan şehir yaşamına bir göç, aynı zamanda saray kültürünün bir parçasıydı. Hem *edeb* hem de medenilik, toplumun dindar, sıradan üyelerine aitti ve de onların kendi şahsi medeniyetlerinin siyasi gelişmelerinde önemli kavramlardı. Ancak, bu medenilik ve *edeb*in aynı kavramın bire bir tercümesi olduğunu varsaymamıza yol açmasın. İki kavram da böyle bir tercüme fiilini meşru kılacak tarihsel ve söylemsel alanlara aittir. Ahmet Mithat Efendi'nin çalışması üzerinden medenilik (civility) ve görgü kurallarının (etiquette) 19. yüzyılın son yılları boyunca *edeb*le yeni ve ilgi çekici şekillerde karşılaşır. Muhtemel bir gelecek adım, bu kavramların geç Osmanlı/erken dönem Türkiye Cumhuriyeti'nin tarihsel birleşiminde hem devamlılığını hem de erken dönem *edeb*, ahlak, ve Batı dışı toplumlarda medeniyet anlayışlarından türemesini incelemek olacaktır.

Bu çalışmada yer alan özdeyişlerden birinin gösterdiği gibi "Hukuk *edebi* gerektirir. Edebin bulunmadığı yerde, hukuk, inanaç ve Tanrı bilinci (veya takva; daha önceki yorumumu inceleyiniz.)"¹⁶⁵ İslami gelenekte, Ebrahim Moosa'nın da işaret ettiği gibi, *şariat*, *fıkıh* içersindeki pozitif hukuk gelenekleri araçlarıyla ahlaki ve etik özneler yaratmaya çalışmaktadır. Bu noktada "hukuktan önce gerçekleşmesi gereken bir şey vardır: kişinin edeb eğitiminin disiplin edici pratikleri (*ta'dib*) ve ahlaki gelişmeyle (*ta'addub*) kendini geliştirmesi."¹⁶⁶ Bu "hukuktan önce varolması" gereken şey bu tezin belirtmeye çalıştığı şeydir.

Bitirirken, bilimsel soruların ahlaki eylemlerin günlük uygulayıcıları olan bekar

¹⁶⁵ Huda, Qamar-ul, "The Light beyond the Shore in the Theology of Proper Sufi Moral Conduct (Adab),"ta alıntılanmıştır; s. 461.

¹⁶⁶ Moosa, s. 219

anneler, genç yetişkinler, yerel dükkan sahiplerini teşvik etmediği hatırlatmak gerekir. Edebin en belirgin özelliği, hem İslami terim anlamında hem de daha seküler emsali olan, *affectivity* (*duygulanım/duygusallık*) hatta medenilik, sadece tefekkür değil, aynı zamanda irade de gerektirir. İdmanlı bir bilinç/vicdan çalışma ve disiplini alır, ancak genelde bilişsel "-in bilgisi" radarının altında duygusal "nasılın bilgisi" olarak işler. Vincent Lloyd bu ilişkiyi şöyle tarif eder:

Bir kültürün kendisini içkinlik veya aşkınlık açısından gördüğünü öne sürmek, hangi şekilde olursa olsun, o kültürdeki bireylerin yaşamlarının kendilerinin ötesinde bir mekanizm yoluyla mükemmelleştirilme ihtiyacında olduğu düşündüklerini önermektir. Bence bu, insan deneyiminin eksik bir tarifidir. Bireyler zaman ve enerjilerinin çoğunu kendi sosyal yaşamlarını seyderek yapılı yapılar yapmak, yorumlar yapmak, arkadaşlarıyla vakit geçirmek, yapılması gerekenler hakkında şakalaşarak harcarlar. İçkinlik ve aşkınlığı ihtiva eden cevaplar bekleyen veya normatifliğin kaynağına değinen bu tür "büyük sorular" dair kaygılar nadiren ortaya çıkar.¹⁶⁷

Lloyd, dikkatimizi "kültür yazı büyük zaman ve mekan üzerine (medeniyet)"¹⁶⁸ tanımlayan yöntemlerin aşkınlığın ekseninde tanımlanamayacağını belirtir. "Sıradan yaşamın" aşkınlık veya içkinlik anlarıyla kaynaşma yollarının, genelde o zaman o sosyal alanda yaşayan bireyleri ilgilendirmez. Diğer yandan *edeb*, gözlerimizi günlük yaşamın delici doğasına rağmen aşkınlığın belirtilerini görmek için eğittiğimiz bir yoldur. Ayrıca *edeb ne yapılması gerektiği ile ne yapıldığı* arasındaki eşik alanı, norm ve pratik arasındaki gerilimdir. *Adab*, teork bilgi ve insan fiili arasındaki asılı ortadır, her ikisini de yormadan bilgilendirir.

¹⁶⁷ Lloyd, *The Problem with Grace*, s. 11-12.

¹⁶⁸ Lawrence, "Islam in Afro-Eurasia: A Bridge Civilization," s. 157.

Bibliography

- Agius, Dionisius A. (1984) *Arabic Literary Works as a Source of Documentation for Terms of the Material Culture*, Berlin: Klaus Schwarz Verlag.
- Ahmet Mithat (2001 [1894]) *Avrupa Âdâb-ı Muâşeretî Yahut Alafranga*, ed. Dr. İsmail Doğan, Ali Gurbetoğlu, Ankara: Akçağ Yayınları.
- al-Attas, Syed Muhammad Naquib (1977) *Concept of Education in Islam*, at “First World Conference on Muslim Education,” Makkatul Mu’azzamah.
- (1993 [1978]) *Islam and Secularism*, Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC).
- Allawi, Ali (2009) *The Crisis of Islamic Civilization*, New Haven: Yale University Press.
- Allan, Michael (2012) “How Adab Became Literary: Formalism, Orientalism and the Institutions of World Literature,” *Journal of Arabic Literature* 43, pp. 172-196.
- (2008) *The Limits of Secular Criticism: World Literature at the Crossroads of Empires*, PhD. dissertation, University of California, Berkeley.
- Arnason, Johann P. (2006) “Marshall Hodgson’s Civilizational Analysis of Islam,” in *Islam in Process – Historical and Civilizational Perspectives*, Yearbook of the Sociology of Islam, vol. 7, (eds.) Arnason, Salvatore, and Stauth, Transcript Publishers: New Brunswick, NK

Arnason, Salvatore, and Stauth (eds.) (2006) *Islam in Process – Historical and Civilizational Perspectives*, Yearbook of the Sociology of Islam, vol. 7, Transcript Publishers: New Brunswick, NK

Asad, Talal (1993) “A Comment on Aijaz Ahmad’s *In Theory*,” *Public Cultures*, 6, pp. 31-39

(1993) *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*, Baltimore: Johns Hopkins University Press

(2003) *Formations of the Secular: Christianity, Islam, and Modernity*, Stanford: Stanford University Press.

(1986) “The Idea of an Anthropology of Islam,” *Occasional Paper Series*, Center for Contemporary Arab Studies, Georgetown University.

“Thinking about Religious Belief and Politics” to appear in *Cambridge Companion to Religious Studies* ed. Robert Orsi, accessed from <http://iah.unc.edu/images/events/EventDocuments/asadreligionpolitics>

Bayındır, Abdülaziz (1988) “ÂDÂB” in *İslam Ansiklopedisi* vol. 1 (Ab-ı Hayat - Ahkamu’ş-Şeriyye). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, p. 334.

Bellah, Robert (2011) *Religion in Human Evolution* Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press.

Bonebakker, S.A. (1990) “Adab and the Concept of *Belles-Lettres*” in ‘*Abbasid Belles-Lettres, The Cambridge History of Arabic Literature*: (eds.) Ashtiany, Johnstone, et al., Cambridge: Cambridge University Press.

Bourdieu, Pierre (1980) *The Logic of Practice*, Stanford: Stanford University Press.

Boy, John D.; Torpey, John (2013) “Inventing the axial age: the origins and uses of a historical concept,” *Theory and Society* May, Volume 42, Issue 3, pp. 241-259.

Brown, Peter (1984) “Late Antiquity and Islam: Parallels and Contrasts” in Metcalf (ed.), *Moral Conduct and Authority: The Place of Adab in South Asian Islam*. Berkeley: University of California Press, pp. 23-37.

Carter, J. Kameron (2008) *Race: A Theological Account*, Oxford: Oxford University Press.

Cheikh-Moussa, Abdullah (2003) “Adab literature in the Classical Period” in *The Different Aspects of Islamic Culture vol. 5: Culture and Learning in Islam*, ed. Ekmeleddin İhsanoğlu, UNESCO Publishing, pp. 155-170.

Cornell, Rkia (2013) “Rabi’a from Narrative to Myth: The Tropics of Identity of a Muslim Woman Saint,” Unpublished Ph.D. Thesis, Vrije Universiteit.

Çağrıç, Mustafa (1988) “ÂDÂB-ı DERS” in *İslam Ansiklopedisi* vol.1 (Ab-ı Hayat - Ahkamu's-Şeriyye). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, p. 335.

(1994) “EDEP” in *İslam Ansiklopedisi* vol.10 (Dümetülcendel - Elbise). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, pp. 413-414.

Demircioğlu, Cemal (2005) “From Discourse to Practice: Rethinking “Translation” (*Terceme*) and Related Practices of Text Production in the Late Ottoman Literary Tradition,” Unpublished Ph.D. Thesis, Boğaziçi University.

Elias, Norbert (1978 [1939]) *The Civilizing Process: the development of manners: changes in the code of conduct and feeling in early modern times*, trans. Edmund Jephcott New York: Urizen Books.

(2000 [1939]) *The Civilizing Process: Sociogenetic and Psychogenetic Investigations*, Revised Edition, trans. Edmund Jephcott, Malden: Blackwell Publishing

Ernst, Carl W. (2011) *Sufism: An Introduction to the Mystical Tradition of Islam*. Boston: Shambhala Publications.

Fowden, Garth (2014) *Before and After Muhammad: The First Millennium Refocused*, Princeton: Princeton University Press.

Gillingham, John (2002) "From Civilitas to Civility: Codes of Manners in Medieval and Early Modern England," *Transactions of the Royal Historical Society*, Sixth Series, Vol. 12, pp. 267-289.

Goudsblom, J. (1994) "The Theory of the Civilizing Process and Its Discontents," Paper voor de Sectie Figuratiesociologie van de Zesde Sociaal-Wetenschappelijke Studiedagen Amsterdam, 7-8 April.

Hodgson, Marshall (1993) *Rethinking World History: Essays on Europe, Islam and World History* (ed. with introduction and conclusion by Edmund Burke III). Cambridge: Cambridge University Press.

(1974 [1961]) *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization, Volume 1 – The Classical Age of Islam*, Chicago: University of Chicago Press.

Hadot, Pierre (1995) *Philosophy as a Way of Life: Spiritual Exercises from Socrates to Foucault*, ed. Arnold I. Davidson, Malden: Wiley-Blackwell Publishing

Huda, Qamar-ul (2004) "The Light beyond the Shore in the Theology of Proper Sufi Moral Conduct (Adab)," *Journal of the American Academy of Religion* June, Vol. 72, No. 2, pp. 461-484.

Karabela, Mehmet (2010) *The development of dialectic and argumentation theory in post-classical Islamic intellectual history*, Unpublished Ph.D. Thesis, McGill University, Institute of Islamic Studies.

Karamustafa, Ahmet T. (2007) *Sufism: The Formative Period*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Karimullah, Kamran I. (2013) "Rival Moral Traditions in the Late Ottoman Empire, 1839-1908," *Journal of Islamic Studies* Vol. 24, No. 1, pp. 37-66.

Kennedy, Philip F. (ed.) (2005) *On Fiction and Adab in Medieval Arabic Literature* (Studies in Arabic Language and Literature 6), Weisbaden: Harrassowitz.

Kilpatrick, H. (1998) "Adab" in the *Encyclopedia of Arabic Literature*, Vol. 1: A – J, ed. Julie Scott Meisami, Paul Starkey. London: Routledge, pp. 54-56.

Lawrence, Bruce (2010) "Islam in Afro-Eurasia: A Bridge Civilization," in Katzenstein, Peter J. ed. *Civilization in World Politics: Plural and Pluralist Perspectives*, New York: Routledge.

Lloyd, Vincent (2011) *The Problem with Grace: Refiguring Political Theology*, Stanford: Stanford University Press.

Malti-Douglas, Fedwa (1997) "Playing with the Sacred: Religious Intertext in *Adab* Discourse," in *Humanism, Culture, and Language in the Near East: Studies in Honor of Georg Krotkoff*, ed. Asma Afsaruddin, A.H. Mathias Zahniser, Winona Lake: Eisenbrauns pp. 51-59.

Mazlish, Bruce (2004) *Civilization and Its Contents*, Stanford: Stanford University Press.

Masuzawa, Tomoko (2005) *The Invention of World Religions: Or, How European Universalism Was Preserved in the Language of Pluralism*. Chicago: The University of Chicago Press.

Metcalf, Barbara D. (ed) (1984) *Moral Conduct and Authority: The Place of Adab in South Asian Islam*. Berkeley: University of California Press.

(2004) "Adab" in *The Encyclopedia of Islam and the Muslim World* vol.1, ed. Richard C. Martin, McMillan Reference USA, p. 12.

Moosa, Ebrahim (2004) "Ethics and Social Issues" in *The Encyclopedia of Islam and the Muslim World*, Vol.1, ed. Richard C. Martin, McMillan Reference USA, p. 225.

Nauman Naqvi (2008) "Civilization." *International Encyclopedia of the Social Sciences*, Retrieved April 18, 2014 from Encyclopedia.com:
<http://www.encyclopedia.com/doc/1G2-3045300348.html>.

Okay, Orhan (1975) *Batı Medeniyeti Karşısında Ahmed Midhat Efendi*, Ankara: Baylan Matbaası

Otter, Chris (2002) "Making Liberalism Durable: Vision and Civility in the Late Victorian City," *Social History*, Vol. 27, No. 1 (Jan.), pp. 1-15.

Ronart, Stephan and Nandy (1959) *Concise Encyclopedia of Arabic Civilization vol. 1 The Arab West*.

Sadan, J. (1998) "Adib" in the *Encyclopedia of Arabic Literature*, Vol. 1: A – J, ed. Julie Scott Meisami, Paul Starkey. London: Routledge, p. 57.

Salvatore, Armando (2011) "Eccentric modernity? An Islamic perspective on the civilizing process and the public sphere," *European Journal of Social Theory* 14(1), pp. 55–69.

Scott, David (2004) *Conscripts of Modernity: The Tragedy of Colonial Enlightenment*, Durham: Duke University Press.

Taylor, Charles (2007) *A Secular Age*, Cambridge: Harvard University Press.

van Ess, Josef (2006) "Islam and the Axial Age," in *Islam in Process – Historical and Civilizational Perspectives*, Yearbook of the Sociology of Islam, vol. 7, (eds.) Arnason, Salvatore, and Stauth, Transcript Publishers: New Brunswick, NK.

Wittgenstein, Ludwig (1960 [1958]) *The Blue and Brown Books: Preliminary Studies for the 'Philosophical Investigations'*, New York: Harper Perennial.